Cuando el verbo se hace carne

Lenguaje y naturaleza humana

Paolo Virno



mapas
traficantes de sueños

Cactus



Desde sus inicios **Traficantes de Sueños** ha apostado por licencias de publicación que permiten compartir, como las Creative Commons, por eso sus libros se pueden copiar, distribuir, comunicar públicamente y descargar desde su web. Entendemos que el conocimiento y las expresiones artísticas se producen a partir de elementos previos y contemporáneos, gracias a las redes difusas en las que participamos. Están hechas de retazos, de mezclas, de experiencias colectivas; cada persona las recompone de una forma original, pero no se puede atribuir su propiedad total y excluir a otros de su uso o replicación.

Sin embargo, «cultura libre» no es sinónimo de «cultura gratis». Producir un libro conlleva costes de derechos de autor, traducción, edición, corrección, maquetación, diseño e impresión. Tú puedes colaborar haciendo una donación al proyecto editorial; con ello estarás contribuyendo a la liberación de contenidos.

Puedes hacer una donación

(si estás fuera de España a través de PayPal),

suscribirte a la editorial

o escribirnos un mail

traficantes de sueños

Traficantes de Sueños no es una casa editorial, ni siquiera una editorial independiente que contempla la publicación de una colección variable de textos críticos. Es, por el contrario, un proyecto, en el sentido estricto de «apuesta», que se dirige a cartografiar las líneas constituyentes de otras formas de vida. La construcción teórica y práctica de la caja de herramientas que, con palabras propias, puede componer el ciclo de luchas de las próximas décadas

Sin complacencias con la arcaica sacralidad del libro, sin concesiones con el narcisismo literario, sin lealtad alguna a los usurpadores del saber, TdS adopta sin ambages la libertad de acceso al conocimiento. Queda, por tanto, permitida y abierta la reproducción total o parcial de los textos publicados, en cualquier formato imaginable, salvo por explícita voluntad del autor o de la autora y sólo en el caso de las ediciones con ánimo de lucro.

Omnia sunt communia!

mapas 12

Mapas. Cartas para orientarse en la geografía variable de la nueva composición del trabajo, de la movilidad entre fronteras, de las transformaciones urbanas. Mutaciones veloces que exigen la introducción de líneas de fuerza a través de las discusiones de mayor potencia en el horizonte global.

Mapas recoge y traduce algunos ensayos, que con lucidez y una gran fuerza expresiva han sabido reconocer las posibilidades políticas contenidas en el relieve sinuoso y controvertido de los nuevos planos de la existencia.

Cuando el verbo se hace carne

Lenguaje y naturaleza humana

Paolo Virno

Título oríginal:
Quando il verbo si fa carne. Linguaggio e natura umana
Con licencia de Bollati Boringhieri editore, Turín, mayo 2003

1ª edición: 1500 ejemplares
marzo de 2005
Título:
Cuando el verbo se hace carne.
Lenguaje y naturaleza humana
Edición y notas:
Raúl Sánchez Cedillo
Traducción:
Eduardo Sadier
Maquetación y diseño de cubierta:
Traficantes de Sueños
Edición:
Traficantes de Sueños
C\ Hortaleza 19, 1º dcha.
28004 Madrid. Tlf: 915320928
e-mail:editorial@traficantes.net
http://traficantes.net
Impresión:
Queimada Gráficas.
C\. Salitre, 15 28012, Madrid
tlf: 915305211
ISBN: 84-96453-01-4
Depósito legal: M-

Cuando el verbo se hace carne

Lenguaje y naturaleza humana

Paolo Virno

Prólogo:
Jun Fujita Hirose
y
Paolo Virno

Traducción:
Eduardo Sadier



traficantes de sueños
mapas



Índice

Para Eleonora,
que lo leyó primero.

Leer a Gilbert Simondon; transindividualidad, actividad técnica y reificación

Entrevista con Paolo Virno
Por Jun Fujita Hirose[1]

Gramática de la multitud *concluyó avisándonos que estamos viviendo un «comunismo del capital». Éste es un comunismo que ya es verdadero pero que aún no está vigente, ya que lo vigente es siempre el capitalismo (Capital y Trabajo). En* Gramática, *Paolo Virno sacó a la luz esta verdad del comunismo encontrada en el propio corazón del capitalismo postfordista, estableciendo una lista de predicados atribuibles al sujeto gramatical llamado «multitud contemporánea», uno de los cuales era el «principio de individuación» elaborado por Gilbert Simondon. El presente libro trata a su vez de apelar a una vigencia del comunismo, más allá de su* verdad. Cuando el comunismo se hace carne, *es otro título posible de este libro en el cual nuevamente retorna Simondon, esta vez llevando consigo un doble concepto antagonista derivado de su «principio de individuación»: «transindividualidad» e «interindividualidad». Se oye un llamamiento del Virno simondoniano a la multitud* comunista*:* *«**¡Habla!, para que yo pueda verte**».*

1 Esta entrevista fue realizada por Jun Fujita Hirose entre el 25 de julio y el 14 de agosto del 2004. Jun Fujita Hirose es profesor de la Universidad Ryukoku (Kioto,Japón) y ha traducido *Gramática de la multitud* al japonés. Es, además, miembro del comité de redacción de la revista de cine *Vértigo (Images en Manoeuvres Éditions,* Marseille, Francia).

Desde finales de la década 1980, el pensamiento de Gilbert Simondon, filósofo francés (1924-1989) casi olvidado hasta ese momento, es revalorizado en la escena filosófica francesa[2] al conectar con otra corriente filosófica contemporánea: aquella que profundiza la lectura de la obra de Gilles Deleuze. Cuando menos, todos los comentaristas de esta corriente saben, sin excepción, que Simondon era un filósofo «muy querido por Gilles Deleuze», algo que Paolo Virno reitera al evocar su nombre en sus escritos. De hecho, Deleuze publicó en 1966 una reseña sobre El *Individuo y su génesis físico-biológica* (retomada en *L'Ile déserte et autres textes*[3], Éditions de Minuit, 2002, pp. 120-124); ésta no parece una simple reseña de libro sino más bien un texto en el cual se puede encontrar en forma extremadamente concentrada todo el concepto de «indi-différent/ciation», que se desarrollaría —con un verdadero carácter de centralidad— tres años más

2 En 1989, año de su muerte, se publicaba una nueva edición de su tesis secundaria de doctorado, publicada originalmente en 1958: *Du mode d'existence des objets techniques* (Aubier) [*Del modo de existencia de los objetos técnicos*] y, al mismo tiempo, se publicaba la primera edición de la segunda parte de su tesis principal de doctorado *L'Individuation à la lumière des notions de forme et d'information* [*La individuación a la luz de las nociones de forma y de información*] defendida en 1958, con el nombre de *L'Individuation psychique et collective* (Aubier) [*La individuación psíquica y colectiva*]. La primera parte de su tesis principal de doctorado —publicada originalmente en 1964— fue reeditada en 1995 bajo el nombre de *L'Individu et sa genèse physico-biologique* (Millon) [*El individuo y su génesis físico-biológica*]. En 1992, el Colegio Internacional de Filosofía de París organizó un gran encuentro dedicado a la obra de Simondon, que representó su decisivo redescubrimiento y cuyas actas se publicaron con el nombre de Gilbert Simondon. *Une pensée de l'individuation et de la technique* (Albin Michel) [Gilbert Simondon. *Un pensamiento de la individuación y de la técnica*]. En 1993 se publicó el primer libro de ensayo monográfico sobre el pensamiento de Simondon: *Simondon et la philosophie de la culture technique* (Deboeck) [*Simondon y la filosofía de la cultura técnica*], de Gilbert Hottois. Y luego, en 1999, Muriel Combes publicó un libro de introducción al pensamiento de Simondon en la prestigiosa serie «*Philosophies*» (PUF) llamada *Simondon. Individu et collectivité* [Simondon. Individuo y colectividad]. La última obra sobre el pensamiento de Simondon es hasta ahora una obra colectiva: *Gilbert Simondon. Une pensée opérative* (Publications de l'Université de Saint-Etienne) [*Gilbert Simondon. Un pensamiento operativo*], coordinada por Jacques Roux y publicada en el 2002.

3 Gilles Deleuze, *La isla desierta y otros textos*, Pre-textos, Madrid, 2005.

tarde en *Diferencia y repetición*. Desde 1969, es decir desde el año de publicación de *Diferencia y repetición* y de *Lógica del sentido*, el pensamiento de Simondon aparecerá siempre, de forma directa o indirecta, en los escritos de Deleuze.

JUN FUJITA HIROSE. Tu contribución al actual redescubrimiento del pensamiento de Simondon parece radicar en dos cuestiones complementarias: en primer lugar, echar luz sobre la importancia —sobre todo política— de *La Individuación psíquica y colectiva*, un libro de Simondon que fue poco leído, por ser considerado generalmente como de interés restringido al pensamiento de la técnica; y en segundo lugar, trazar relaciones del pensamiento de Simondon con el de Marx, con el propósito de aclarar tu propio concepto de «multitud postfordista».[4]

Hasta donde yo conozco has escrito por lo menos tres textos dedicados al pensamiento de Simondon; primero en *Gramática de la multitud*[5]; luego en el postfacio de la edición italiana de *La Individuación psíquica y colectiva* (Derive Approdi, 2001) retomado en el presente libro bajo el título de «Multitud y principio de individuación»; y en tercer lugar, en el último número de la revista francesa Multitudes (num. 18, otoño 2004) con el título «Les Anges et le *general intellect*. L'Individuation chez Duns Scot et Gilbert Simondon» («Los Ángeles y el *general intellect*. La individuación en Duns Scoto y Gilbert Simondon»). De hecho, en todas estas publicaciones te interesas por el mismo libro: La Individuación psíquica y colectiva.

---

4 Es cierto que Muriel Combes, por ejemplo, dedica buena parte de su libro *Simondon. Individu et collectivité* a esclarecer el gran interés de *La Individuación psíquica y colectiva*, aunque en su caso se trata sobre todo de reconocer una prefiguración del concepto deleuziano de «pliegue» en el concepto simondoniano de «transindividualidad»; también es cierto que Combes encuentra potencia política en el pensamiento de Simondon, sin perder de vista la cuestión contemporánea de la organización postfordista del trabajo y lo hace acercando el pensamiento de Simondon justamente al de Marx. Sin embargo, encuentra esta potencia sobre todo en Du mode d'existence des objets techniques y, por lo tanto, su demostración se limita a tratarla en el contexto de los «objetos técnicos».

5 Paolo Virno, Gramática de la Multitud; para un análisis de las formas de vida contemporáneas, Madrid, Traficantes de Sueños, 2003 (también, Buenos Aires, Colihue, 2003).

Las primeras preguntas que querría hacerte, entonces, son: ¿cómo te encontraste con el pensamiento de Gilbert Simondon por primera vez, y por qué escribes, por lo menos hasta ahora, siempre sobre su libro *La Individuación psíquica y colectiva*?

Paolo Virno. El «principio de individuación» ha sido desde siempre una cuestión fundamental para mí. Plantearse qué es lo que hace singular a un individuo me ha parecido siempre una pregunta decisiva que, con sólo planteársela, uno se ve en la obligación de suponer que el individuo es *un punto de llegada* de un proceso complejo, y no un punto de partida predeterminado. El concepto de «principio de individuación» permite pensar eso que es único e irrepetible (la singularidad) en relación estrecha con aquello que es común a (compartido por) todos. En uno de mis libros de hace muchos años, *Convenzione e materialismo* (1986), había justamente un capítulo intitulado «Principium individuationis». Cuento todo esto para explicar el porqué de mi encuentro con Simondon. ¿Cómo se me podía escapar un pensador que hizo de la individuación (física, psíquica, colectiva) su obsesión?

De Simondon me impactaron mucho dos tesis. La primera: en cada sujeto, al lado del componente individuado, persiste siempre una cuota de realidad preindividual. Esto significa que la idea misma de «sujeto» tiene que entenderse bajo la forma de una combinación permanente de Común y Singular. La segunda tesis sobresaliente de Simondon tiene que ver con lo colectivo: esto no comprime ni mortifica al individuo, sino que es el ámbito en el cual la individuación se refina y se potencia. Para Simondon, la cuota de realidad preindividual que todo sujeto lleva en sí puede a su vez individuarse, pero solamente en la relación entre muchos, en el colectivo, en la cooperación sociopolítica. Sólo en la praxis colectiva, lo preindividual se transforma en *transindividual*. Y lo transindividual es la categoría que, en el nivel de la globalización postfordista, puede designar una esfera pública ya no estatal, una democracia no representativa. Bueno, estas dos tesis son realmente nuevas. Revierten muchas creencias arraigadas, muchas supersticiones filosófico-políticas.

Pero no, no pasé totalmente por alto las otras obras de Simondon. Leí atentamente su libro sobre la técnica. Hace un año le dediqué un seminario universitario que produjo un

texto que aún no se ha publicado (y quizás nunca se publique). Me parece que el pensamiento simondoniano sobre la técnica ayuda a desechar la mayoría de las elaboraciones del siglo XX, que van desde la idea de una técnica-catástrofe hasta la idea de una técnica-liberación. Simondon reubica la técnica en la relación del hombre con el mundo, de la mano de la experiencia estética, religiosa, política, etcétera. Pero el tema decisivo es quizás otro, por lo menos en mi opinión: la técnica, para Simondon, es *transindividual*, es decir, expresa lo que no llega a individuarse en la mente del individuo. La máquina brinda rastros externos a lo que hay de colectivo —de especie/específico— en el pensamiento humano. La realidad preindividual, no pudiendo encontrar una correspondencia adecuada en las representaciones de la conciencia individuada, se proyecta al exterior bajo la forma de un conjunto de signos utilizables universalmente, de esquemas lógicos objetivados. Para Simondon es un error considerar a la técnica como un simple apéndice del trabajo. Los dos términos son asimétricos y heterogéneos: la técnica es transindividual, el trabajo *inter*individual. Es decir: el trabajo conecta individuos individuados, mientras que la técnica le da voz a lo que es común en todos los objetos (justamente, lo preindividual). El contraste latente entre técnica y trabajo ya había sido resaltado por Marx: recuérdense las famosas páginas que atribuye al *general intellect*,[6] o sea al pensamiento en tanto recurso público (o transindividual), el gran mérito de reducir a un «residuo miserable» el trabajo asalariado, bajo patrón, sin cualidad.

JUN FUJITA HIROSE**.** Lo que me resulta particularmente interesante en tu lectura de la obra de Simondon es justamente este pasaje de alguna manera *en mutación*, de la cuestión de la «técnica» respecto del *general intellect* (Simondon nunca habló de intelecto general).

En la conclusión de su libro sobre la técnica —*Del modo de existencia de los objetos técnicos*— Simondon diferencia de

6 Karl Marx, «Fragmento sobre las máquinas», en *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse)* 1857-1858, Siglo XXI, Madrid, 1996.

forma radical «actividad técnica» y «trabajo». («La actividad técnica se distingue del simple trabajo [...], en que la actividad técnica conlleva no solamente el uso de la máquina, sino también un cierto coeficiente de atención al funcionamiento técnico, mantenimiento, regulación, mejora de la máquina, que prolonga la actividad de invención y de construcción); y también encuentra en el «trabajo» la «causa primera de alienación»: para Simondon, la cuestión marxiana de la «propiedad de los medios de producción» es secundaria, y en su opinión tiene que ver solamente con «una de las modalidades de esa alienación», es decir, «la alienación económica». Esto es así en la medida en que el «trabajo» —mejor dicho, la «división del trabajo»— pone en relación a los obreros únicamente en tanto «individuos constituidos» *alienándolos* de la «construcción de una [...] relación transindividual», o sea, de alguna individuación colectiva con la que cada obrero podría, a condición de ser un sujeto «más vasto que el individuo», «expresarse en el objeto técnico» (o, más exactamente, en la «génesis continua del objeto técnico»). De ahí que Simondon diga: «Para reducir la alienación [...], el trabajo debe volverse actividad técnica».

Pero me parece —por lo menos en *Del modo de existencia de los objetos técnicos*— que Simondon se limita a tratar sólo las cuestiones referidas a la producción material por medio de la «máquina» o del «objeto técnico», por lo que se trata exclusivamente de un «conocimiento del objeto técnico» cuando habla de la «carga de realidad preindividual» (apeiron, «la naturaleza», etcétera.) que todo *sujeto-obrero* lleva en sí. Y, en consecuencia, Simondon concluye diciendo que «la empresa, conjunto de objetos técnicos y de hombres, debe ser organizada a partir de su función esencial, es decir, de su funcionamiento técnico». En cambio, cuando tu hablas de la «carga de realidad preindividual» conectándola con el concepto de *general intellect*, no te interesas sólo por el conocimiento de la máquina, sino por el «intelecto en general» del animal humano en tanto «hablante-pensante», lo que te permite en primer lugar tratar la cuestión de la producción *inmaterial* (o cognitiva) que no necesita de ninguna máquina material como medio principal de producción y, además, de hacer del concepto de «transindividualidad» una herramienta decisiva en tu «análisis de las formas de vida contemporáneas».

Por lo tanto, en *Gramática de la multitud* dejas translucir una insatisfacción con las expresiones de Marx en relación al concepto de *general intellect*, en la medida en que él «considera el "intelecto general" en tanto capacidad científica objetivada, como sistema de máquinas», es decir como «objeto técnico» en términos simondonianos. En este sentido, ¿qué opinión te merece la tesis que Simondon explica en la «Conclusión» de Del modo de existencia de los objetos técnicos? ¿No es justamente esta insatisfacción común al Marx de los Grundrisse y al Simondon del libro sobre la técnica lo que lleva a tu relectura de El Capital de Marx (sobre todo de las páginas sobre el concepto de «fuerza-trabajo» en tanto «suma de todas las actitudes físicas e intelectuales existentes en la corporeidad») en conjunto con *La Individuación psíquica y colectiva* de Simondon?

Paolo Virno. Tienes razón. Podemos utilizar a Simondon sólo durante un trecho del camino. En un momento dado es necesario despedirse también de él (así como de muchos otros pensadores «amigos»), y continuar solos. Simondon pone en evidencia el carácter transindividual de la técnica y de lo colectivo, pero no capta (¿cómo podía hacerlo por otro lado?) el momento en el cual estas dos formas distintas de transindividualidad se conectan estrechamente, es más, se fusionan (transformándose por eso mismo en algo distinto a lo que eran por separado). El punto de fusión es el trabajo vivo contemporáneo, la «intelectualidad de masas» o «trabajo cognitivo», como se quiera llamarlo. El trabajo vivo contemporáneo es, al mismo tiempo, colectivo sociopolítico y *general intellect*. La fuerza-trabajo se ha transformado en fuerza-invención: no porque, trabajando, comprenda el funcionamiento de la máquina, sino porque desarrolla la técnica más allá de la máquina, por medio de una cooperación entre sujetos vivos basada en el pensamiento, el lenguaje, la imaginación.

La dificultad, para todos nosotros, está concebir de forma adecuada el doble perfil del *general intellect*: por un lado, base de una producción social ubicada más allá de la época infame del trabajo asalariado; por otro, base de instituciones políticas que dejan atrás al Estado, sus aparatos administrativos centralizados, la obligación de obedecer, etcétera. En este doble perfil se puede reconocer, si se quiere, lo transindividual-técnico y lo transindividual-colectivo. Con la salvedad

de agregar que a estas alturas ya es otra cosa, distinta a las dos raíces en las que se origina. A este transindividual, al mismo tiempo «técnico» y «político», a veces estoy tentado de llamarlo *comunismo* Pero, para no perturbar a nadie, me limito a decir que es el *lugar común* de la praxis humana.

Para volver a Simondon, seguramente es ingenuo cuando habla de política. En esas ocasiones parece vivir por debajo de sus posibilidades. Hay en él más conceptos políticos cuando no se ocupa de política: por ejemplo, en sus páginas sobre la «individuación colectiva» y sobre la invención técnica.

JUN FUJITA HIROSE**.** Entonces, el *general intellect*, entendido en este sentido, no tiene solamente un «doble perfil», técnico y político, tiene también una «ambivalencia». El «trabajo vivo contemporáneo» —basado en el *general intellect*— es realmente un «trabajo» que produce plusvalor (incluso se puede decir que el «trabajo vivo contemporáneo», dentro del cual se moviliza una «fuerza-invención» pura, es más «productivo» que el trabajo «moderno»). Cuando se habla del «trabajo vivo contemporáneo» me parece que ya no es posible mantener la distinción simondoniana entre «técnica» y el «trabajo», porque aquí la «transindividualidad» tan propia de la técnica se reubica en el corazón mismo del «trabajo»: trabajo transindividual (En *Gramática*, haces notar, al respecto, la falta de fundamentos de la posición de Jürgen Habermas, que considera al «trabajo» como «actuar instrumental» puro, oponiéndolo al «actuar comunicativo»).

Dicho esto quisiera retomar lo planteado por Simondon sobre la cuestión de la «alienación». Si la «interindividualidad» del trabajo era la «primera causa de alienación» en la producción «moderna», y si la «transindividualidad» –o el «actuar comunicativo» en términos de Habermas— es «puesta a trabajar» en la producción postfordista, ¿qué se podría decir de la «alienación» en el contexto postfordista? Tanto desde el punto de vista simondoniano de la «interindividualidad» de la división del trabajo, como desde el punto de vista marxiano de la «propiedad de los medios de producción», me parece que es muy difícil hablar de «alienación» en relación a la producción postfordista, porque en ella los medios de producción no son otra cosa que el propio *general intellect*, directamente compartido por todos los sujetos

productores. De ahí que surja la siguiente pregunta: ¿Crees que plantearse la cuestión de la «alienación», tanto de la forma en la que lo hace Marx como en la que lo hace Simondon, continúa siendo eficaz en el contexto postfordista? Si la respuesta es sí, ¿cómo? Si es no, ¿por qué?

La «ambivalencia» del *general intellect* no se limita a su perfil *técnico*, abarca también el perfil político en la medida en que lo «transindividual-colectivo» —basado en el «intelecto general»— pone en crisis el sistema político-parlamentario del Estado a la vez que de esto podría resultar no sólo una «democracia no representativa» sino también «un crecimiento hipertrófico de los aparatos administrativos» (tal y como haces notar al final del segundo capítulo de *Gramática*). Es muy cierto que, en la coyuntura internacional actual, sobre todo alrededor de la cuestión de Irak, resulta más evidente que nunca la «prominencia del decreto en relación a la ley», no sólo en el caso de la administración estatal de EE.UU, también en el caso de la japonesa, italiana, española, etcétera. En este contexto me parece muy interesante que la gente se cuestione si hay legitimidad en tal decreto o si hay legitimidad en tal soberanía que realiza una serie de decretos. Esto es interesante justamente porque me parece que, en lo «transindividual-colectivo», ya no basado en el «contrato» —que en cambio era necesario en toda relación interindividual según Simondon—, no nos encontramos ya frente a una legitimación de la soberanía; y además, es esta imposibilidad de legitimarse la que permite paradójicamente a las administraciones estatales realizar decretos (sin legitimarse).

PAOLO VIRNO. Hiciste referencia a muchas cuestiones importantes y complicadas. Quizás demasiadas. Tengo miedo de poder contestar sólo una parte de ellas.

En primer lugar: es muy cierta la ambivalencia de la que hablas en relación al trabajo postfordista. En determinado sentido ha absorbido en sí mismo a la transindividualidad de la técnica: el trabajo del individuo no se suma al trabajo de otros individuos, dando lugar de esta manera a una cooperación *inter*individual; por el contrario, el trabajo del individuo se presenta bajo la forma de una manifestación particular de una cooperación *trans*individual determinada con antelación. Además, el trabajo postfordista ha absorbido en

sí mismo también a la transindividualidad de lo colectivo: de hecho, muchas operaciones productivas se asemejan a acciones políticas, exigen la presencia ajena, se miden con lo posible y lo imprevisto. Por lo dicho, parece que el trabajo se extiende hasta el infinito, es decir hasta incluir eso que, según la economía política, no era trabajo: pasiones, afectos, juegos de lenguaje, etcétera. De ahí la crítica a Habermas, a su contraposición entre «acción instrumental» y «acción comunicativa». Pero prestemos atención: si todo es trabajo, se podría decir también que ya *nada* lo es. Con esto quiero decir: el trabajo pierde su especificidad, se nubla la línea de demarcación que lo separaba del resto de la experiencia. En cierto sentido, hoy el trabajo es realmente productivo (de plusvalor y de ganancia) únicamente si coincide con las capacidades humanas que antes se aplicaban al no-trabajo. Aquí está la ambivalencia: *todo* es trabajo, pero justamente este hecho está haciendo explotar el concepto mismo de «trabajo». A estas alturas habría que hablar de actividad transindividual en tanto enfrentada al término de «trabajo». Con la salvedad de aclarar, naturalmente, que hoy el capitalismo es fuerte justamente porque logra comprimir la *actividad transindividual* en ese chaleco de fuerza que representa el trabajo. La ambivalencia y la mutación del juicio tienen aquí, en esta compresión, sus bases materiales.

Por lo que refiere a la alienación, permitime una reflexión más estrictamente filosófica. En mi opinión, deberíamos diferenciar entre «reificación» y «alienación», considerando a la primera como una cosa positiva; es más, como la única cosa que se opone en forma de antídoto a la «alienación». Llamo «reificación» al proceso por el cual la realidad preindividual se transforma finalmente en una «cosa» externa, una res visible, un fenómeno manifiesto, un conjunto de instituciones públicas. Y llamo «alienación» a la situación por la cual lo preindividual continúa siendo un componente interno del sujeto que, sin embargo, éste no puede controlar; alienada es la realidad preindividual que queda implícita, como un supuesto que nos condiciona pero que nunca logramos atrapar. En este sentido diría que la «alienación» postfordista consiste en el hecho de que lo preindividual, a pesar de ser la base efectiva de la producción social, no deviene *res publica*, organismo político, democracia no representativa. Lejos de implicarse el uno al otro, los conceptos de alienación y

reificación se ubican en las antípodas. La reificación es el único remedio para el desposeimiento alienante. Y viceversa: son la existencia, el pensamiento y el modo de ser no suficientemente reificados, los que están alienados.

JUN FUJITA HIROSE. Esta redefinición radical del concepto de «reificación» (*Verdinglichung*) como transformación de la realidad preindividual en res transindividual está ubicada en el corazón de este libro hasta el punto de que su mismo título da cuenta de esta «reificación» que antes mencionaste: el devenir-carne del verbo, o sea el devenir-res de la naturaleza preindividual compartida por todos los sujetos.

En el capítulo «Elogio de la reificación» propones diferenciar reificación no sólo de «alienación» sino también de «fetichismo»: en tu opinión, la «reificación» puede ser un «antídoto» tanto frente al «fetichismo» como frente a la «alienación». Para explicar esta distinción entre «reificación» y «fetichismo» introduces otro concepto muy interesante, el de *cosas de la relación*, opuesto al marxiano «*relación entre las cosas*». Según esto, en la «reificación», «la relación entre hombres [...] se encarna en las cosas de la relación» mientras que desde el «fetichismo», como dice Marx en El Capital, la relación entre hombres se transforma a su vez «en una relación entre cosas». La distinción, entonces, radica en que «la reificación afecta la relación en sí misma, mientras que el fetichismo opera sobre los términos correlativos», es decir, sobre los individuos ya constituidos. Se podría decir también: la «reificación» es *trans*individual, mientras que el fetichismo es *inter*individual. De aquí surgen dos grandes líneas conceptuales: por un lado, *transindividualidad–actividad técnica–reificación* y por otro, *interindividualidad–trabajo–fetichismo*.

Dicho esto, quisiera volver a la cuestión de la alienación «postfordista». Antes la definiste como «el hecho de que la realidad preindividual no deviene *res publica*». Por lo tanto, si el capitalismo postfordista realiza en sí una subsunción de la «actividad transindividual», esto significa —me parece— que ya no hay nada alienado, en la medida en que todo es *reificado*, transformándose en *res* transindividual. En este sentido, tu expresión «alienación postfordista» parecería contradictoria en sus términos; es decir, entre el sustantivo «alienación» y su adjetivo «postfordista». Pero, si no hay

nada de contradictorio en esta expresión, ¿no se debería aclarar la diferencia conceptual entre «transindividual» y «público»? ¿Cómo definirías «lo público» en relación a «lo transindividual»?

Además esta pregunta parece estar relacionada también con tu tesis sobre la «dependencia personal» en tanto «aspecto negativo de la experiencia de la multitud». Encuentras «la máxima alienación» justamente en esta «dependencia personal» en la medida en que la relación entre hombres es aquí «transparente en tanto no está mediada por cosas». Pero me parece que es lícito cuestionarse ¿la «dependencia personal» conlleva una *res* transindividual, a pesar de que no pueda constituir una res publica? Hablas de la «publicidad sin esfera pública» en relación a la cuestión de la «dependencia personal»: creo que se puede reformular ese concepto tuyo en términos simondonianos como *transindividualidad sin esfera pública*. ¿Qué opinión te merece todo lo dicho hasta aquí?

PAOLO VIRNO. Antes que nada, una breve aclaración sobre el «fetichismo», o mejor, sobre la relación, que debe ser repensada, entre los conceptos (famosos pero vagos hasta el punto de ser considerados casi equivalentes entre sí) de «reificación», «alienación» y «fetichismo». Luego, después de la aclaración, intentaré afrontar la cuestión más grande que me planteas (aunque para ser sincero nunca me planteas temas menores querido Jun), es decir, si es lícito hablar de una «alienación postfordista».

Alienación, como decía anteriormente, significa que un aspecto de nuestra vida, de nuestro pensamiento, de nuestra praxis adquiere una fisonomía extraña y resulta no disponible, ejerciendo además un poder desconocido sobre nosotros. Ejemplo filosófico: la autoconciencia, el «Yo pienso» de Descartes, permite todo tipo de representaciones, pero a su vez no se deja representar. Se nos escabulle. Toda reflexión sobre el Yo autoconsciente, visto que estaría basada sobre el propia Yo, parece predestinada a retrotraerse siempre más atrás, sin llegar nunca a cerrar el cerco sobre su objeto. Es alienada la imagen del Yo antes del Yo, de un Yo antepuesto a sí mismo, inalcanzable. Ejemplo político: la realidad preindividual que cada uno de nosotros lleva consigo —todo lo que en nosotros es especie Homo Sapiens, naturaleza

humana— está alienada si no encuentra expresiones externas, colectivas, sociopolíticas. El *fetichismo* es un intento —falso, erróneo— de reaccionar frente la alienación insita en la vida interior, en el aislamiento del sujeto singular. El fetichismo consiste en asignar a una cosa cualquiera —por ejemplo el dinero— requisitos que pertenecen a la mente humana (socialización, capacidad de abstracción y comunicación, etcétera). La *reificación*, en cambio, es el modo correcto, eficaz, de derrotar la alienación: a diferencia del fetichismo ésta no toma una cosa ya dada, cargándola con valores animistas, sino que hace devenir cosa, res, lo que erróneamente se presentaba como interior e inalcanzable. De esta manera al alienado *Yo antes del Yo*, la reificación opone un *Yo fuera del Yo*: la autoconciencia, su formación y su estructura, son ubicadas en algunas prácticas observables, en algunos eventos lingüísticos, en algunos hechos externos. Además, a la alienación de lo preindividual, la reificación opone el hecho de que eso que une cada mente, el *entre* del que hablábamos cuando decíamos «relación *entre* los hombres», tiene una coseidad visible, deviene justamente institución pública. En conclusión: el fetichismo y la reificación son dos maneras opuestas de traspasar la miseria de la vida interior.

Dicho esto, llegamos a la pregunta sobre la «alienación postfordista». Tú dices: visto que el capitalismo actual se beneficia de algunas características preindividuales del ser humano (socialización, capacidad de lenguaje, capacidad de cooperar, etcétera) y, al tiempo que se beneficia les brinda la consistencia de res, es decir de hechos externos, habría que decir que el capitalismo actual ya no es alienante, sino que se aprovecha, en términos políticos y económicos, de la reificación. En mi opinión en parte tienes razón y en parte estás equivocado. ¿Recuerdas aquella frase de Marx que decía más o menos: «las sociedades por acciones son la superación de la propiedad privada sobre la base de las reglas de la misma propiedad privada»? Marx quería decir que las sociedades por acciones son la manera específicamente capitalista de medirse con un desarrollo de las fuerzas productivas que ya sobrepasa al capitalismo. Propongo aplicar esta frase marxiana a nuestra discusión. Se podría decir: el postfordismo es la superación de la alienación sobre la base de la alienación, dejando inalterados todos los rasgos característicos de ésta última. Hay que diferenciar lo que es *verdadero* de lo

que es *vigente*. *Verdadero*, es el carácter transindividual de las relaciones de producción; *vigentes*, sin embargo, son las leyes interindividuales (¡y despóticas!) que las gobiernan. El carácter común, compartido, público de los recursos mentales que son solicitados en la producción contemporánea se expresa, sin embargo, en una proliferación de jerarquías tan arbitrarias como minuciosas: o, como decías, en un paradójico resurgir de la dependencia personal. Una buena manera de indicar el contraste entre lo que es *verdadero* (transindividualidad) y lo que es *vigente* (alienación y fetichismo) puede ser la fórmula que proponías al final de tu pregunta: *transindividualidad sin esfera pública*. Pero una transindividualidad que no se reifica en una esfera pública se asemeja en demasiados aspectos a la preindividualidad. Una vez más: es verdadera, pero no *vigente*. Entre los dos adjetivos («*verdadero*» y «*vigente*») se encuentra el mar abierto de la lucha política.

Jun Fujita Hirose**.** De hecho, en *Gramática de la multitud* (tercera tesis del cuarto capítulo) ya propusiste una diferenciación necesaria entre lo «*verdadero*» y lo «*vigente*»: en tu opinión, en la crisis contemporánea de la sociedad del trabajo, o sea en la época postfordista, «el tiempo de trabajo es la unidad de medida *vigente* pero no por eso es verdadera». Esta tesis se conecta directamente con tu discusión en la quinta tesis del mismo capítulo: «El plusvalor en época postfordista está determinado sobre todo por el hiato entre un tiempo de producción no computado como tiempo de trabajo y el tiempo de trabajo propiamente dicho». Teniendo en cuenta estas dos tesis, se podría decir: si el tiempo de trabajo no es ya *verdadero*, sí lo es el tiempo de producción; y en cambio si éste último aún no es *vigente*, el tiempo de trabajo siempre lo es. Aquí está uno de los campos de la «lucha política» de la que antes hablabas: ¿de qué forma hacer *vigente* el tiempo de producción? O, en otros términos, ¿de qué manera hacerlo *reificarse* en una *res publica*? Para esta pregunta algunos proponen el proyecto de la «renta básica» como una institución pública que podría dar vigencia al tiempo de producción en tanto «unidad de medida». Pero otros critican esta propuesta argumentando que es un proyecto fundamentalmente *socialdemócrata* y nada más, en la medida en que sería una simple institución, más o menos keynesiana, de redistribución de la riqueza. Me parece que no hablas nunca sobre la cuestión

por lo menos de forma explícita, ¿pero qué piensas de esta propuesta de «renta básica», con respecto de tu discusión sobre la «reificación»?

La diferencia *verdadero-vigente* contemporánea se puede encontrar también en la alternativa política que propones —también en *Gramática*— entre Multitud y Estado (o Pueblo), o más exactamente, entre transindividualidad multitudinaria e interindividualidad estatal (o popular). Simondon piensa que el Estado es interindividual, porque es concebido como un grupo contractual entre los individuos constituidos. Se podría decir, entonces, que es verdadera la transindividualidad multitudinaria; mientras que es *vigente* la interindividualidad estatal. En este sentido, parece que aquello que inhibe la reificación del entre, es decir, lo *alienante*, no se reduce a la interindividualidad del trabajo asalariado, sino que abarca también a la del Estado. En el segundo capítulo de *Gramática* destacas estos dos aspectos complementarios del proceso reificante: «Por un lado, el *general intellect* se afirma como *esfera pública autónoma* sólo si se corta el nexo que lo liga a la producción de mercancías y al trabajo asalariado: por otro lado, la alteración de las relaciones capitalistas de producción puede manifestarse, a estas alturas, únicamente con la institución de una esfera pública no estatal, de una comunidad política que tenga como eje el *general intellect*». De lo dicho hasta aquí surgen las siguientes dos preguntas. Primera: ¿podrías reformular aquí la relación actual entre el trabajo asalariado y el Estado? Y luego: ¿podrías explicarme de forma más concreta lo que entiendes por *democracia no representativa en tanto esfera pública no estatal*? (si es posible quisiera que me aclares un poco lo que piensas de la relación entre el sistema parlamentario y la administración del Estado, en relación a la cuestión de la inhibición de la «reificación» de lo preindividual).

PAOLO VIRNO. Me parece perfecta la forma en la cual indicas sintéticamente el ámbito actual de la lucha política: el tiempo de trabajo ya no es la verdadera medida de la riqueza social, pero sigue siendo la medida *vigente*; el tiempo de producción total (que coincide con la vida misma: lenguaje, afectos, etcétera) es la verdadera medida, pero aún no está *vigente*. El conflicto político, los procesos de organización, la

táctica, las formas de lucha (huelga, sabotaje, desobediencia, etcétera), todo esto debe medirse a la vez con el problema de transformar en *vigente* —socialmente reconocido— lo que ya es verdadero.

Un acto político tiene que ser evaluado con este criterio: no se trata de preguntarse si el acto en cuestión es correcto o equivocado por sí solo, sino que hay que preguntarse si facilita u obstaculiza la construcción de una civilización ubicada más allá de la época del Estado y del trabajo asalariado. En este sentido defiendo la renta básica. La redistribución de una renta fuera del trabajo es hoy un pasaje necesario para poner en evidencia el hecho de que *se produce aún cuando no se trabaja*. La renta básica es, por así decirlo, el salario que corresponde a la cooperación transindividual; y pagar la cooperación transindividual es una manera de hacerla *vigente* (además de verdadera). A su vez, no considero (en sentido conceptual, entendámonos bien) a la renta básica como un punto de llegada, sino más bien como un punto de partida. Me explico. Una renta garantizada permite, en principio, estar menos sometidos, menos extorsionados, ser más activos. Hay que imaginar la renta básica como una inyección de fuerza-invención social, como la base para una capacidad de «autoempresarialidad» por fin seria. En Italia, en la década de 1960, los obreros fordistas de las grandes fábricas pedían «aumentos de salario independientes de la productividad»: y bueno, ese antiguo objetivo me parece el antecedente directo de la renta básica. En ambos casos, entonces como ahora, se trata de ponerle la palabra fin a la existencia de la mercancía fuerza-trabajo. Entonces, en la década de 1960, se perseguía este objetivo aumentando sin descanso el precio de esta mercancía, hasta lograr que fuera «antieconómica»; hoy se trata de terminar con la existencia de la mercancía fuerza-trabajo remunerándola inclusive donde, en base a los criterios interindividuales, parece no estar activa. Comprendo las objeciones según las cuales la renta básica es una receta neokeynesiana. Pero me parecen incorrectas porque, como venía diciendo, evalúan un objetivo en abstracto, sin considerar si favorecen o no el devenir *vigente* de lo que ya es verdadero. Además me parece que el objetivo de una renta garantizada tiene un lindo gustito materialista. Consideremos las tres consignas de la Revolución Francesa: *Liberté, Egalité, Fraternité*. Si lo pensamos bien, tienen una fundamentación

cristiano-burguesa: Se es «igual» ante Dios, y luego en tanto sujetos jurídicos y protagonistas del intercambio de mercancías; se es «libre» porque la posición de cada uno está determinada únicamente por el mecanismo económico objetivo (y no por un sistema de dependencia personal); se es «fraterno» en tanto se pertenece a la misma nación. En cambio se tiene derecho a la renta básica por ser un cuerpo sensible, que pretende probar la dulzura de vivir en una época en la cual la actividad bajo patrón haya adquirido un costo social injustificable y parasitario. El trabajo vivo contemporáneo puede transformarse en el heredero de toda la tradición materialista.

Me preguntas luego qué se puede entender en concreto por «esfera pública no estatal» (o lo que es lo mismo por «democracia no representativa»). Una premisa. Mientras la multitud postfordista continúe teniendo puesta la camiseta del Pueblo, hasta que no invente formas políticas que estén a la altura de su manera de ser (de producir, de comunicar, de habitar el mundo), continuarán multiplicándose experimentos políticos autoritarios. Pensemos en Italia: Berlusconi y la nueva derecha reconocen que la democracia representativa está vacía, que carece de bases reales, y la sustituyen por el partido-empresa. Hay más: en ausencia de una nueva esfera política, centrada en el *general intellect* y ya no en el «soberano», la multitud misma puede dejar salir todo tipo de venenos y de impulsos destructivos y autodestructivos. Puede estar a favor de la guerra, puede ser egoísta, cínica, corrupta. Bien, dicho esto, voy a intentar indicar qué significa aquí y ahora una esfera pública no estatal.

Los foros sociales seguramente son una buena aproximación. De hecho, en ellos, convergen distintas competencias comunicativas, técnicas, profesionales. Digamos que los foros sociales exhiben una porción de la cooperación productiva transindividual y se esfuerzan en reconvertirla en acción política. Aún no lo logran, de acuerdo. Pero es un buen precedente. La esfera pública no estatal debe incorporar progresivamente los saberes/poderes que, hoy, están concentrados en la administración del Estado. No en los parlamentos sino en la administración. Para recuperar estos saberes/poderes va a ser necesario, probablemente, proceder por medio de una serie de *experiencias locales*. Una ciudad en particular, o un barrio pueden progresar en la invención de nuevas formas políticas. En relación estrecha, obviamente, con las fuerzas productivas

globales, para que hagan valer su peso en un lugar específico. Si estos experimentos se reproducen lo suficiente, pueden transformarse en *políticamente reproducibles*. Para resumir, la cuestión no es «tomar el poder estatal», sino más bien disolverlo, evidenciando su parecido con una pandilla de los suburbios: feroz pero marginal. Me doy cuenta que todo intento de especificar las características de la esfera pública no estatal es pobre y torpe. Pero está bien que así sea. Una teoría política subversiva tiene que tener una casilla vacía que sólo la práctica está autorizada a completar. Toda teoría política digna de este nombre debe *esperar lo imprevisto*.

Introducción

El libro contiene reflexiones filosóficas sobre la facultad del lenguaje, vale decir, sobre la naturaleza humana. Si bien cada capítulo posee su propio punto de inicio, se trata de reflexiones sistemáticas, legibles en el orden en que se presentan. Casi no hay argumentos que no sean premisa o consecuencia de otros. Por ello, saltearse capítulos es correr el riesgo de no comprenderlos.

El libro traza círculos concéntricos cada vez mayores alrededor del propio objeto.

La primera parte (cap. 1-3) está dedicada al microcosmos de la enunciación. Tomar la palabra: este evento tan familiar y humilde constituye nada menos que la base experimental más fidedigna para afrontar algunos problemas capitales de la filosofía. El análisis de los diversos componentes de un pronunciamiento verbal permite extraer algunas conclusiones no evidentes acerca de la praxis humana, la relación entre potencia y acto, la formación de la autoconciencia, el principio de individuación, el origen de la instancia religiosa. En suma: la acción de enunciar compendia, en cada ocasión, en proporciones liliputienses, algunas etapas fundamentales de la antropogénesis.

La segunda parte del libro (cap. 4-5) trata, de forma evangélica, de la «encarnación del verbo». La discusión versa sobre la realidad sensible, exterior, vistosa de nuestras palabras. Ésta explica el intento de redefinir y rehabilitar dos nociones que, tomadas en su acepción corriente, gozan de pésima fama: la fisonomía y la reificación. Estos capítulos

pretenderán arrojar luz sobre la índole constitutivamente *pública* de la mente lingüística.

La tercera parte (cap. 6-7) prolonga desmesuradamente el ángulo visual. Aquí se examina la relación entre requisitos biológicos invariables y experiencias históricas variables. Las consideraciones precedentes sobre la estructura de la enunciación y la publicidad de la mente hallan finalmente su propio equivalente macroscópico en el concepto (sin embargo, con renovado respeto ante el significado habitual) de *historia natural*. Este concepto podemos utilizarlo para hacer la descripción de la forma de vida contemporánea y el bosquejo de categorías políticas a la altura de un modo de producción que posee su centro en la facultad del lenguaje.

En muchos capítulos se menciona de pasada el problema lógico-lingüístico del ateísmo. Lógico-lingüístico, vale decir, no psicológico o moral. El «Apéndice» da cuerpo a estas señales dispersas, deteniéndose críticamente en la crítica religiosa que Wittgenstein dirige a las pretensiones de la filosofía tradicional.

Deseo indicar, del modo más ingenuo, la idea que recorre como un *refrain* cada capítulo del libro. **Para complicar las cosas siempre hay tiempo**.

No nos quedan dudas acerca de las condiciones más generales que vuelven posible nuestra experiencia como animales humanos: la facultad del lenguaje, la autoconciencia, la historicidad, etcétera; en términos kantianos se podría hablar de presupuestos trascendentales; en términos heideggerianos, de fundamentos ontológicos; en términos evolucionistas, de prerrogativas específicas de la especie. Ahora bien, existe una convicción difusa de que estas condiciones básicas, de las que dependen los hechos y estados de cosas que miden nuestra vida, no se presentan nunca como hechos o estados de cosas. Estas darían lugar a una serie de fenómenos contingentes, pero sin disponer de una evidencia fenoménica propia. Pues bien, el libro se opone con fuerza a dicha convicción.

Es mi intención mostrar que las condiciones de posibilidad de la experiencia son objeto de experiencia inmediata; que los presupuestos trascendentales se manifiestan, en cuanto tales, en ciertos fenómenos empíricos trillados; que los fundamentos ontológicos ocupan humildemente su lugar

en el mundo de las apariencias. El libro recorre las diversas ocasiones en las que el fondo pasa a primer plano, acomodándose al papel de hecho tras los hechos. Si se desea: las ocasiones en las que la naturaleza humana conoce una completa *revelación*. Salvado de toda coquetería teológica, el término significa solamente: plena visibilidad empírica de aquello que se creía erróneamente inaccesible a la percepción directa. Los títulos de los capítulos designan las categorías que permiten pensar mejor esta «revelación» totalmente materialista: performativo absoluto, repetición de la antropogénesis, sensismo de segundo grado, reificación, historia natural.

Sería fútil anticipar estenográficamente las tesis singulares que propone el libro. Un compendio preliminar es, al mismo tiempo, mucho y muy poco. Tiene la maravillosa capacidad de volver oscuro aquello que, de por sí, no deja lugar a dudas. Baste con advertir que estas tesis corren el riesgo de irritar tanto a los partidarios de la hermenéutica, como a los estudioso de la ciencia cognitiva. Los primeros nos echarán en cara un naturalismo desenfrenado; los segundos, la tendencia a tomar en serio muchas cuestiones exquisitamente metafísicas. Me place poder decir que ambas críticas son fundadas. De hecho, se suman, lo que me parece un elogio involuntario. Quien quiera ocuparse de veradad del «animal que posee lenguaje» deberá considerar totalmente *naturales* también las antinomias de la razón pura.

*   *   *   *   *   *

He tenido el privilegio de discutir largamente los temas afrontados en el libro con Daniele Gambarara, filósofo pródigo y aventurado. Le debo mucho al diálogo con Stefano Catucci, Felice Cimatti, Massimo De Carolis, Augusto Illuminati, Marco Mazzeo. Algunas partes del libro evidencian, en una medida que no alcanzo a establecer con precisión, una propicia relectura de *Senso e paradosso* (1986) de Emilio Garrón. Ha sido bueno, para mí y para el libro, haberme tropezado recientemente con los ensayos filosófico-lingüísticos de Franco Lo Piparo.

Han leído y comentado la primera redacción de uno o más capítulos Francesca Borrelli, Francesco Ferretti, Sara Fortuna, Giovanni Garroni, Michael Hardt, Ivan Maffezzini,

Christian Marazzi, Sandro Mezzadra, Francesco Napolitano, Mario Piccinini, Franco Piperno, Francesco Raparelli, Tommaso Russo, Livia Scheller, Alberto Toscazo, Benedetto Vecchi. A todos ellos mi reconocimiento. Agradezco a Paolo Leonardi la crítica corrosiva que ha realizado en el capítulo 2 de *La afirmación absoluta*.

Estas reflexiones sobre la facultad del lenguaje y la naturaleza humana cuentan en su horizonte con el primer movimiento político que instala explícitamente en su agenda las prerrogativas fundamentales de nuestra especie. Hablo de los hombres y mujeres que llenaron las calles de Génova en julio del 2001, rescatando la idea de «esfera pública» de las atroces caricaturas a las que habitualmente estaba sujeta.

Primera parte

La acción de enunciar

Nuestro objeto es el mismo hecho de producir
un enunciado, no el texto del enunciado.
Emile Benveniste

Antes todavía que *significar* algo, toda emisión
de lenguaje *señala* que *alguien habla*. Esto es
decisivo,y no ha sido relevado por los lingüistas.
La *voz* dice por sí misma poco de las cosas, antes
de actuar como portadora de mensajes
particulares.
Paul Valéry

Habla, para que pueda verte.
Georg C. Lichtenberg

I. *El hablante como artista ejecutor*

1. La sinfonía de Saussure

JUSTO AL COMIENZO DE SU *Curso de lingüística general*, Saussure propone casi de pasada una analogía llena de implicaciones: «La lengua puede parangonarse a una sinfonía cuya realidad es independiente del modo en que se interpreta» (Saussure 1922, p. 28). La similitud, formulada con pretensión didáctica (tanto es así que, un poco más adelante hallamos otra, diferente: la lengua como diccionario) busca sólo subrayar la autonomía del sistema-*lengua* respecto de las variaciones accidentales que tachonan los pronunciamientos concretos. Más aún, si la tomamos en serio, es decir, al pie de la letra, ofrece la oportunidad de establecer un nexo no menor entre la lingüística estructural y la filosofía de la praxis, entre el *Curso* y la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles.

Lo más importante es el lado en penumbra de la comparación saussuriana. Y he aquí: si la lengua se asemeja a una partitura musical, la experiencia del hablante es equiparable correctamente a aquella de un *artista ejecutante*. Quienquiera que de lugar a un discurso remedará, entonces, el peculiar modo de actuar del pianista, del bailarín, del actor. Tomar la palabra significará lucir la cualidad que, elevada a su mayor nivel, designamos con el término «virtuosismo». ¿Es de verdad así? Antes de ensayar (y en el mejor de los casos, de radicalizar) esta hipótesis conviene dejar claro qué se pone en juego.

2. Actividad sin obra

¿Qué marca los esfuerzos de aquellos que se exhiben en un escenario? Dos aspectos, sobre todo. Se trata, en primer lugar, de acciones privadas de un objetivo extrínseco. No apuntan a un producto perdurable, teniendo como único resultado su propio desarrollo. No construyen nuevos objetos, pero dan vida a un evento contingente e irrepetible («fue entonces cuando Sara Bernhardt le infundió un matiz irónico al monólogo final», «en Montreal, Glenn Gould amortiguó imprevistamente el andante con brío»). Al finalizar el concierto o la representación teatral, no queda nada. La del pianista y la del actor es una *actividad sin obra*. O, si se prefiere, una actividad cuyo fin coincide por completo con la propia ejecución. En segundo lugar, al que toca o recita le resulta indispensable la presencia de otros: la lábil *performance* existe sólo si es vista o escuchada, por lo tanto, sólo en presencia de un «público». Ambas características están íntimamente correlacionadas: el virtuoso requiere de espectadores precisamente porque tras de sí no deja un objeto que permanezca dando vueltas por el mundo al concluir la ejecución. La actividad sin obra implica siempre, por motivos estructurales, la exposición del agente a la mirada y, tal vez, a las reacciones severas, de su prójimo.

Las prestaciones del agente ejecutante se inscriben naturalmente en la constelación conceptual del libro VI de la *Ética a Nicómaco*. Aristóteles contrapone aquí la producción de cosas por la precedencia insustancial a la acción propiamente dicha; o también, aunque es lo mismo: el trabajo a la política. La producción (*poiesis*), guiada por una técnica, tiene su objeto fuera de sí, puesto que culmina en un producto independiente. «Usar la técnica es considerar que es posible dar existencia a una de aquellas cosas que tanto pueden ser como no ser» (*Et. Nic.*, 1140a 11-13). La acción ético-política (*praxis*), sostenida por la capacidad de deliberar sobre cuanto ocurre para «vivir bien en sentido total» (*eu zen olos*), halla en sí misma la propia realización, asemejándose por completo a la *performance* del músico o del bailarín.

> La sagacidad práctica (*phronesis*) no es una ciencia ni una técnica: una ciencia porque lo que es objeto de la acción puede ser lo contrario de aquello que es; una técnica porque el género de la acción es distinto del de la producción. En efecto, el fin de la producción es distinto de la propia producción, mientras que no puede serlo el de la acción, puesto que la propia buena praxis (*eupraxia*) es en sí misma un fin (ibidem, *1140b 1-4).*

El modo de actuar del bailarín o del violoncelista no posee nada de extraño o marginal. Por el contrario: es la icástica recapitulación de los requisitos que definen, en general, a la *praxis* típicamente humana. Contingencia, labilidad, ausencia de un fin exterior, inseparabilidad del «producto» de las acciones que lo realizan, indefectible institución de una esfera pública: todo esto califica a la conducta ética y política (y, aún antes, al juego). Ha sido Hannah Arendt, despreocupada aristotélica del siglo XX, quien ha señalado este parentesco: «Las artes que no realizan ninguna "obra" tienen una gran afinidad con la política. Los artistas que las practican —bailarines, actores, músicos y similares— necesitan de un público al cual mostrar su virtuosismo, como los hombres que actúan políticamente necesitan de otros, ante cuya presencia comparecer» (Arendt 1961, p. 211).

3. Virtuosismo verbal

Volvamos a la similitud de Saussure. Si la lengua es una sinfonía, el hablante comparte las prerrogativas del artista ejecutante. Contingente e irrepetible como es, cada acto de *palabra* se resuelve en una prestación virtuosa: no da lugar a un objeto debido a sí y, precisamente por esto, implica la presencia de otros. Esto significa que la actividad lingüística, considerada en su conjunto, no es producción (*poiesis*), ni cognición (*episteme*), sino acción (*praxis*).

El lenguaje verbal humano no tiene ninguna obra que realizar porque no es un instrumento que pueda ser empleado en lugar de otro. Escribe Emile Benveniste:

> En realidad, la comparación del lenguaje con un instrumento —y para que la comparación sea apenas inteligible debe tratarse de un instrumento material— debe ser tomada con desconfianza, como toda afirmación simplista ante el lenguaje. Hablar de instrumento implica contraponer al hombre con la naturaleza. La azada, la flecha, la rueda no se encuentran en la naturaleza, son artefactos. El lenguaje está en la naturaleza del hombre, que no lo ha fabricado. Estamos siempre inclinados a imaginar un período originario en el cual un hombre completo descubriría a un similar, también completo, y entre ambos, enseguida, elaborarían el lenguaje. Esto es pura fantasía. Nunca podremos aprehender al hombre separado del lenguaje, ni lo veremos jamás en el acto de inventarlo (Benveniste 1958a, pp. 60-61).

Quien habla realiza una acción en sí misma, de igual modo que puede decirse el ver o el respirar en sí mismos. Hablar, ver y respirar son acciones que manifiestan el modo de ser de un determinado organismo biológico, concurriendo a su «vivir bien en sentido total». Hablamos, pero no por haber constatado que el uso del lenguaje sea ventajoso; del mismo modo que vivimos, pero no porque creamos que la vida sea útil.

Es innegable, sin embargo, que nos servimos del lenguaje para obtener una miríada de objetivos particulares: intimidar, seducir, conmover, engañar, medir un perímetro, desencadenar un bombardeo aéreo, organizar una huelga y demás. Son por lo tanto innumerables los casos en los que el lenguaje parece un utensilio aprovechable para obtener resultados no lingüísticos. Pero se podría observar que, los fines obtenidos cada tanto *mediante* la palabra no son en modo alguno concebibles, en cuanto tales, si no es *sobre la base* de la palabra: de modo que siempre se trata de fines *del* lenguaje. Parafraseando a Wittgenstein: «Sé a qué cosa tiendo antes de haberla alcanzado» solamente porque «he aprendido a hablar» (Wittgenstein 1953, § 441). O también, lapidariamente: «En el lenguaje, expectación y cumplimiento se tocan» (*ibidem* § 445).

Pero no es éste el punto crucial. Admitamos por un momento que muchos de nuestros enunciados son pronunciados con fines extra-lingüísticos. Queda el hecho, decisivo, de que no se pueden ofrecer razones de la actividad locutoria, de sus leyes peculiares, yendo de uno a otro de estos

fines extrínsecos, y ni siquiera de su totalidad. Creerlo sería como pretender explicar el funcionamiento de un juego a partir de los diversos efectos que pueda tener sobre los jugadores (divertirlos, aburrirlos, inducir su amistad o fomentar su rivalidad). Una pretensión de este tipo es, por el contrario, totalmente legítima allí donde no esté en cuestionamiento una *praxis* virtuosa, sino la *poiesis* puesta a fabricar un producto autónomo: es la casa a construir, es decir el resultado final, lo que determina el detalle, la índole y los procedimientos de la actividad edilicia.

La praxis verbal no depende de fines extra-lingüísticos, del mismo modo que la *performance* memorable del pianista no depende de la eventual avidez de riquezas de éste último. La contraprueba consiste en que la claridad o *justicia* (en el sentido en que se define «justa» a la pirueta de un bailarín o a la entonación de un cantante) de nuestras frases no es mensurable sobre la base de sus consecuencias. Wittgenstein:

> Cuando quiero darle a un bloque de madera una forma determinada, cualquier corte que le de respecto a esa forma es correcto. Pero no diría que un argumento que tiene las consecuencias deseadas es un argumento correcto (Pragmatismo). Puedo llamar incorrecta a una operación de cálculo a pesar de que las acciones basadas en el resultado hayan conducido al fin deseado (Wittgenstein 1969, X, § 133, p. 363).

Merece atención la alusión polémica al «pragmatismo». Sería un error creer que Wittgenstein critica a los pragmáticos por haber omitido el valor cognitivo de nuestros enunciados. Nada similar. Por paradójico que pueda parecer, el límite de ellos está, principalmente, en desconocer el carácter como *praxis* del discurso humano; en desconocer, por lo tanto, su ser como fin y norma de sí mismo. Juzgando perspicuos los enunciados que logran un cierto objetivo extralingüístico, el pragmatismo asimila desastrosamente la actividad del hablante con la *poiesis*.

4. Cocinar y hablar

La distinción entre actuar (*prattein*) y producir (*poiein*), que se instala en el libro VI de la *Ética a Nicómaco*, es tomada casi al pie de la letra en la *Gramática filosófica* de Wittgenstein. Sólo que aquí, el actuar se unifica con el lenguaje. En una larga secuencia de fragmentos concatenados, Wittgenstein muestra el desvío lógico que separa las reglas incorporadas en la praxis lingüística de las reglas propuestas para la fabricación de algo manufacturado. Las primeras son *arbitrarias*, mientras que las segundas no, siendo dictadas por las propiedades específicas del objeto al cual tienden, todo el tiempo, los esfuerzos productivos.

> ¿Por qué no llamo arbitrarias a las reglas de la cocina? Y ¿por qué tengo inclinación a llamar arbitrarias a las reglas de la gramática? Porque pienso en el concepto de «cocina» como algo que es definido por el propósito de la cocina; por el contrario, no pienso en el concepto de «lenguaje» como algo definido por el propósito del lenguaje. Alguien que al cocinar se guía por reglas que no sean las correctas, cocina mal; pero quien juega al ajedrez según reglas diferentes de las del ajedrez juega a otro juego; y alguien que se guíe por reglas gramaticales distintas, digamos, de las usuales, no dice por eso algo incorrecto, sino que está hablando de otra cosa (Wittgenstein 1969, p 361).

Como no es definido por uno u otro objetivo ocasional, el lenguaje estipula por sí mismo los criterios a los que se atiene. «Las reglas de la gramática pueden ser denominadas "arbitrarias", si con esto se quiere decir que la *finalidad* de la gramática es solamente la del lenguaje» (Wittgenstein 1953, § 497). La unidad de medida no es separable de lo que debe ser medido; al contrario, *instituye* el fenómeno al cual se aplica. Dicho de otro modo: la regla no se limita a administrar la relación entre significados y realidad, sino que preside la propia formación de cada significado. «No es posible ninguna discusión sobre si a la palabra "no" le viene bien (es decir, no se conforma a su significado) esta o aquella regla; en efecto, sin esta regla la palabra no tiene ya ningún significado, si cambiamos las reglas tiene un significado distinto (o ninguno):

y ahora podríamos también cambiar la palabra» (Wittgenstein 1969, p. 341). Más allá de trazar una evidente discriminación entre lenguaje y producción, la arbitrariedad de las reglas hace huir también la ilusión cognitivista según la cual el habla humana tendría la tarea de comunicar pensamientos ya pensados. Por un lado, como demuestra el ejemplo del «no», hay muchos pensamientos que se vuelven posibles solamente por el lenguaje. Por otro, pero siempre en virtud de la misma arbitrariedad, hay muchos enunciados que no poseen ningún valor epistémico: ¿qué pensamiento expresa «maldito», o «ayúdenme», o «Dios mío»? Repitámoslo: ni *poiesis* ni tampoco *episteme*, el discurso humano es, en primer lugar, *praxis*.

«Arbitrario» significa «natural»: ambos términos se implican recíprocamente y, tal vez, rozan la sinonimia. Si fuese un artefacto, es decir, un instrumento, el lenguaje estaría sometido a reglas invariables, derivadas del mejor modo de aprovecharlo. Pero «el lenguaje está en la naturaleza del hombre, que no lo ha fabricado». La praxis verbal es un rasgo característico de nuestra especie. A diferencia de la comunicación animal, en la que cada señal individual corresponde unívocamente a una eventualidad ambiental particular (determinado peligro, posibilidad de obtener el alimento, etcétera), el discurso humano es descomponible en «elementos de articulación carentes de significado [...] cuya combinación selectiva y distintiva da lugar a la unidad significante» (Benveniste 1952, p. 76). Se trata por lo tanto de una actividad biológica no vinculada con las configuraciones ambientales; de una actividad en sí misma, cuyo resultado encaja sin residuos con la ejecución. Y una actividad en sí misma no puede más que ser auto-regulada. La arbitrariedad de las reglas lingüísticas es, entonces, natural y hasta *necesaria*. «En el lenguaje, el único correlato de una necesidad natural es una regla arbitraria. Es la única cosa que, de esta necesidad, se puede trasvasar en una proposición» (Wittgenstein 1969, p. 147).

Wittgenstein asume que la vida y el lenguaje son dos conceptos coextensivos:

> «Un signo existe siempre para seres vivientes, por lo que eso debe ser algo esencial al signo». Bien, ¿pero cómo se define un ser «viviente»? Parece que aquí estoy preparado para definir un ser viviente, como tal, por su capacidad para hacer uso de signos.

> Y el concepto de ser viviente posee una indeterminación semejante a la del concepto de «lenguaje» (ibidem, p. 337).

Vida y lenguaje están unidos por la misma indeterminación porque, privados tal como están de cualquier finalidad extrínseca, ambos poseen reglas arbitrarias. Ahora, precisamente esta indeterminación entreabre el espacio de la acción, de la acción cuyo objeto consiste, por lo dicho, en «esto que puede ser de otra manera de la que es» (Aristóteles, *Eth. Nic.* 1140b 1-2). Nuestras enunciaciones delinean una especie de *virtuosismo naturalista*. Si es así, parece oportuno radicalizar la similitud inicial. La praxis lingüística es el modelo de toda ulterior actividad sin obra, la matriz de toda *performance* virtuosa particular. El artista ejecutante sólo retoma, de forma altamente especializada, la experiencia del simple locutor.

5. El lenguaje como fenómeno transicional

Los estereotipos historiográficos, más allá de ciertas suspicacias, son injustos, pero dan en el blanco. Es decir, revelan algo importante. Dicen: la crítica con la que Chomsky refutó la tesis de Skinner en *Verbal Behavior* ha inaugurado una nueva etapa en la filosofía de la mente. Dicen: si el conductismo había considerado al lenguaje como un utensilio público, del que el individuo se apropia gracias a la influencia condicionante del ambiente social, Chomsky y la ciencia cognitiva han restablecido su carácter de dotación biológica compartida desde siempre por todo miembro de la especie. Dicen: del lenguaje-instrumento, cuyo funcionamiento sería radicalmente exterior, se ha pasado, finalmente, al lenguaje-órgano, independiente del contexto histórico y ubicado por completo *in interiore homine*. Finalicemos aquí con estereotipos historiográficos. No es ahora importante discutir los fundamentos o intentar complicar su trama. La disputa entre Skinner y Chomsky, precisamente cuando es transmitida con el típico esquematismo de una parábola, resulta muy instructiva: muestra, en efecto, todas las dificultades para entender al lenguaje como *órgano biológico de la praxis pública*. Es casi inevitable ver la semejanza con la oscilación entre socialidad pragmática (pensemos en el «pragmatismo» deteriorado contra el

que polemiza Wittgenstein) y mentalismo despolitizado; o también, como antiguamente, entre *poiesis* y *episteme*.

Para detener la oscilación y aliviar las dificultades, conviene volver a mezclar las cartas e iniciar una nueva partida. La praxis lingüística elude la alternativa entre «interno» y «externo», inescrutable representación mental y sólida realidad objetiva. Configura, ante todo, aquella *zona intermedia* preliminar, de la que manan ambas polaridades. En principio (desde un perfil lógico, se comprende), es el Verbo en tanto Acción. La actividad locutoria se coloca en el confín entre yo y no-yo: vuelve posible la distinción de ambos ámbitos pero, de por sí, no pertenece nunca a uno u otro. Baste con pensar en la voz: emitida en el ambiente como parte del cuerpo, retorna luego al cuerpo como parte del ambiente. La acción verbal es, al mismo tiempo, llamativa e íntima; expuesta a los ojos de los demás es, sin embargo, inseparable de la persona contingente de aquel que la realiza. La praxis lingüística se radica en el hiato entre mente y mundo, hiato que no se deja llenar por una conducta prefijada, sino que debe ser apropiado mediante ejecuciones virtuosas y reglas arbitrarias. En lugar de hiato, el psicoanalista inglés Donald W. Winnicott[1] prefiere hablar de un «espacio potencial» en el que predomina todavía lo anfibio, es decir, la mezcla entre subjetivo y objetivo (Winnicott 1971, pp. 197 y sg.). Pues bien, el animal humano es un ser que obra precisamente porque, no estando encastrado en una esfera vital predeterminada, mora principalmente en este área indefinida. El espacio potencial entre mente y mundo, auténtica tierra de nadie (y de todos) es un espacio constitutivamente *público*. Falta agregar que semejante publicidad originaria no tiene ninguna afinidad con un estado de cosas exterior y, por otra parte, no se opone a una recóndita realidad interior: constituye, en el mejor de los casos, el presupuesto común de dos términos antitéticos. Sólo cuando la tierra de nadie es colonizada por el lenguaje emerge una neta discriminación entre yo y no-yo, «dentro» y «fuera», cognición y comportamiento.

1 Le debo a una sugerencia epistolar de Francesco Napolitano la idea de aproximar el lenguaje a los «fenómenos transicionales» estudiados por Winnicott.

La acción verbal comparte muchas de las características que Winnicott atribuye a los denominados *fenómenos transicionales*. Son llamados así las experiencias situadas a medio camino entre los meandros de la psique (deseos, impulsos, intenciones, etcétera) y el ámbito de las cosas y los hechos comprobables intersubjetivamente.

> Tras el nacimiento del niño esta sustancia intermedia que une, y al mismo tiempo separa, está representada por objetos y fenómenos de los que se puede decir que, mientras son parte del niño lo son también del ambiente. Sólo gradualmente pretenderemos, en el individuo que se desarrolla, una distinción plena y consciente entre realidad externa y realidad psíquica interna; permaneciendo, por cierto, los restos de la sustancia intermedia en la vida cultural de los adultos; eso es lo que distingue a los seres humanos de los animales (arte, religión, filosofía) (Winnicott 1988, p. 179).

Entre los fenómenos transicionales censados por Winnicott destaca principalmente la actividad lúdica. Al igual que la praxis lingüística y el virtuosismo del artista ejecutante, el juego es público pero no exterior (puesto que no da lugar a una obra independiente, «repudiable como no-yo» [Winnicott 1971, p. 89]); personal pero no interior (puesto que no presupone representaciones mentales, sino, por el contrario, las provoca como reverberación o efecto colateral). Según Winnicott, mientras la realidad externa y la dotación instintiva poseen una indudable fijación, el juego está marcado por un elevado grado de variabilidad y contingencia. Se puede decir que ilustra bien aquella *indeterminación* que, a juicio de Wittgenstein, afecta al mismo tiempo a la vida y al lenguaje. Finalmente, pero no menos importante: a propósito de los fenómenos transicionales caduca la alternativa canónica entre innato y adquirido, teniendo vigencia, en cambio, un modelo paradójico: «El niño crea un fenómeno, pero este fenómeno no sería creado si ya no hubiese estado allí» (*ibidem*, p. 138); algo que existía por su cuenta es reinventado *ex novo*. Esto vale para el juego, pero también, con toda claridad, para la actividad locutoria. El lenguaje, en tanto órgano biológico de la praxis pública, es el más notable y difuso fenómeno transicional.

6. Sin guión

El pianista toca un vals de Chopin, el actor recita la célebre parte del *Julio César* de Shakespeare, el bailarín se atiene a una coreografía que no le deja cometer errores. Los artistas ejecutantes utilizan, en definitiva, una partitura bien definida. No dan vida a algún objeto independiente, pero presuponen siempre uno (el vals, el drama, etcétera). Para el hablante, las cosas son distintas. No posee una partitura determinada de la que dar cuenta. Bien visto, la comparación saussuriana es aplicable sólo a su parte implícita: el locutor como músico; no a aquella formulada abiertamente: la lengua como sinfonía. Mientras que una sinfonía es un producto articulado en cada detalle, en definitiva, un *acto* cumplido tiempo atrás (por Beethoven, por ejemplo), la lengua que realiza la prestación virtuosa del hablante consiste ante todo en una simple *potencialidad*, sin partitura prefijada ni partes dotadas de consistencia autónoma, tratándose más bien, como ha enseñado el mismo Saussure, de «una unidad de diferencias eternamente negativas», cada fragmento de la misma es definido por su «no-coincidencia con el resto» (Saussure 1922, p. 143). El que discurre, no sólo no crea una obra distinguible de la ejecución, sino que tampoco puede anclar la propia praxis a una obra pasada, revivible mediante la ejecución. La ausencia de un producto en sí mismo se ve tanto al final como al principio de la *performance*-enunciación. Por lo tanto, el virtuosismo del hablante es doble: más allá de no dejar huellas tras de sí, no dispone ni siquiera de una senda preliminar a la que ajustarse. También por esto el hablante constituye el caso más radical y paradigmático de artista ejecutante. La praxis lingüística, dos veces sin obra, tiene por única partitura la amorfa *potencia* del hablar, el puro y simple poder-decir, la voz significante. Si la bravura del matarife está en proceder del modo más congruente e incisivo desde el acto-guión al acto-recitación, la sagacidad del hablante se deduce del modo en que articula, cada vez desde el inicio, la relación entre potencia y acto. Es precisamente dicha relación la que diferencia lo que habíamos denominado «virtuosismo naturalista». Éste último consiste, en efecto, en modular con ejecuciones referidas a sí mismas la *indeterminación* potencial de la vida-lenguaje.

El hecho de que la partitura que recorre sea una mera potencia (*dynamis*), antes que un guión unívoco y detallado, separa a la actividad del hablante de la de los otros artistas ejecutantes, pero la instala en un lugar más próximo a la noción aristotélica de praxis. Discutida en el libro VI de la *Ética a Nicómaco*, la clara bifurcación entre praxis ético-política y trabajo halla su fundamento en dos modalidades distintas de la relación potencia/acto, examinadas en el libro IX de la *Metafísica*. Aristóteles distingue los actos que se limitan a exhibir la potencia que les corresponde, y retornan siempre en un proceso circular, de los actos que se destacan según una progresión unidireccional, destinada a agotarse una vez logrados uno u otro objetivo extrínseco.

> En algunos casos el fin último es el propio ejercicio de la facultad (por ejemplo, el fin de la vista es la visión, y la vista no produce ninguna obra distinta); en otros, por el contrario, se produce algo (por ejemplo, del arte de construir deriva la casa además de la acción de construir) [...]. En esos casos en los que no hay lugar para algún otro producto, además de la actividad, la actividad está dentro de los propios agentes: por ejemplo, la visión está en aquel que ve, el pensamiento en el que piensa, la vida en el alma (*Met.*, IX, 1050a, 1050b).

Los actos que cumplen siempre de nuevo la potencia-guión son acciones; aquellos que toman su autorización de la potencia-premisa, alcanzando un fin distinto del ejercicio de la facultad, son, sobre todo, *kinesis*, simples movimientos. El locutor, que tiene por repertorio solamente la potencia natural del hablar, no se aleja jamás de esta última. La pone en escena, la hace resonar, la ensaya, pero sin avanzar a otra cosa. Por esto, el locutor no realiza movimientos sino acciones.

El paradójico «guión» del hablante es la potencia del decir, esto es, aquello de lo que depende la existencia de cualquier guión particular. Debemos precisar, aún, que la potencia-partitura se subdivide en dos especies distintas; la *lengua* histórico-natural y la *facultad* del lenguaje. El acto de *palabra*, vale decir, la prestación virtuosa, cumple al unísono tanto la una como la otra: pero se trata nada menos que de formas diversas de *dynamis*. La lengua, marcada por vicisitudes sociales y culturales, es un repertorio ilimitado de

actos lingüísticos potenciales: pensemos, por ejemplo, en el conjunto de frases de amor componibles a partir del peculiar sistema fonético, lexical, gramatical del italiano o del turco. La facultad del lenguaje, dotación biológica común a toda la especie, no equivale de ningún modo, por el contrario, a una clase (ni siquiera indefinida y expansiva) de enunciados eventuales, sino que se identifica con la capacidad genérica de enunciar. Mientras la lengua anticipa como consecuencia, en la forma y en el contenido, los actos concretos que el hablante puede realizar, la facultad es informe y vacía de contenidos: pura potencia indeterminada, siempre heterogénea respecto a algún acto precisable.

La ejecución del guión-lengua se reaprende en el contenido semántico de nuestros enunciados, en su mensaje comunicativo, en definitiva, en *aquello que se dice*. Y viceversa: el guión-facultad se deja ver en la misma acción de proferir algo, rompiendo el silencio, en suma, en el *hecho de que se habla* (cfr. *infra*, cap. 2). Las dos partituras de aquel artista ejecutante que es el animal lingüístico son siempre concomitantes e inseparables. Aunque en el interior del discurso efectivo una u otra gocen de mejor visibilidad. El guión-lengua es sin duda preeminente cada vez que la atención se dirige al mensaje comunicativo del enunciado. Pero hay ocasiones en las que lo que se dice no tiene ninguna importancia, siendo decisivo el hecho mismo de hablar, de mostrarse a la mirada de los demás como fuente de enunciaciones. He aquí que, cuando se comunica que se está comunicando (o sea, cuando sólo cuenta la acción de enunciar, no el texto determinado del enunciado), entonces resulta literalmente cierto que «el fin último es el ejercicio mismo de la facultad».

7. *Excursus* sobre el teatro. La escena y las comillas

El arte ejecutorio más próximo a la experiencia común del hablante es, sin dudas, el teatro. En el esfuerzo del actor ambulante conviven yuxtapuestos, y a veces indiscernibles, el particular virtuosismo requerido por la recitación sobre el escenario y el virtuosismo universal que inerva, de principio a fin, la praxis lingüística del *Homo sapiens*. El actor reprodu-

ce, en un ámbito bien delimitado y sirviéndose de técnicas especializadas, eso que todo locutor, es decir, todo hombre de acción, hace siempre: volverse visible al prójimo.

Quien recita, actúa hablando. Pero quien actúa hablando, ¿recita? Esta es una pregunta menos frívola de lo que pudiera parecer a primera vista. Antes de limitarse a considerar la prestación del actor a la luz de los usos lingüísticos ordinarios, convendría proceder en sentido inverso, hipotetizando que la puesta en escena de un drama contribuiría a esclarecer algunos enmarañados problemas de la filosofía del lenguaje. Merece atención, en suma, la *teatralidad* insita en cualquier discurso, por descuidado o torpe que sea. Además de un arte empíricamente determinado, el teatro constituye, tal vez, una forma *a priori* que estructura y califica toda la actividad verbal. Un hecho muy concreto y circunscrito, como es precisamente la recitación profesional, exhibe de inmediato ciertas condiciones de posibilidad de la experiencia lingüística en general: de ella es, quizá, el ejemplo vivo. Entre las numerosas nociones específicamente teatrales que pueden aspirar al papel de concepto-guía para una reflexión acerca del lenguaje en tanto praxis, deseo extrapolar aquí sólo dos: a) la existencia de una *escena*, es decir, de un área delimitada que asegura plena visibilidad al acontecimiento representado; b) las *comillas* entre las que está contenido todo lo que se dice en el curso del espectáculo. En la escena las comillas son una prerrogativa insustituible de la acción humana, no un simple expediente para actuar ante un público que ha pagado.

a) Cualesquiera que sean sus gestos (un beso o una traicionera puñalada) y sus discursos (monólogos desconsolados o briosas seducciones), el actor usufructúa un espacio en el que unos u otros siempre resultan evidentes. Este espacio es la *escena*. En ella no hay lugar para la discreción de las representaciones mentales. Todo lo que allí sucede es manifiesto, realizado a la luz pública. El palco y los bastidores son el presupuesto trascendental de todo drama o comedia, la condición que posibilita su desarrollo. La escena confiere a las acciones el rango de fenómeno, puesto que las hace *aparecer*. Ofrece, por lo tanto, una solución, humilde pero eficaz, al problema crucial de la fenomenología de Husserl: distinguir al ente visible particular de la visibilidad como tal, el contenido

de un fenómeno del *phainesthai* revelador que lo muestra. El espacio en que se desarrolla la representación no coincide con la suma de hechos y discursos que aloja, sino que es el requisito que garantiza su manifestación. El compás pronunciado por el actor atrae las miradas, pero es la escena la que instituye la aparición de todo lo que va apareciendo.

En la praxis lingüística común, la *enunciación* la que hace las veces de palco teatral. A fin de entender el término en la acepción específica sugerida por Benveniste: «Nuestro objetivo es el acto mismo de producir un enunciado y no el texto del enunciado» (Benveniste 1970, p. 97). La escena de la que se sirven todos aquellos que actúan verbalmente consiste en el simple *tomar la palabra*. La visibilidad del locutor depende de la «conversión del lenguaje en discurso» (*ibidem*, p. 98), no de los contenidos y de la modalidad de este último. Para entreabrir el espacio de la aparición, dentro del cual todo evento gana el *status* de fenómeno, está el tránsito del puro poder-decir («antes de la enunciación no existe la posibilidad de la lengua» [ibidem, p. 99]) a la emisión de una voz significante. La acción de enunciar, o sea el pasaje de la potencia al acto, es afirmada, dentro del mismo enunciado en acto, por medio de algunos vocablos estratégicos: los deícticos «yo», «esto», «aquí», «ahora». Según Benveniste (1956, pp. 302-04), tales palabritas se refieren únicamente a la «situación de discurso» que, precisamente, han creado. «Yo» es éste que está hablando, diga lo que diga; si se quiere, es el actor distinto del personaje. «Aquí» y «ahora» indican el lugar y el momento de la enunciación, el espacio y el tiempo de la puesta en escena. «Esto» señala a todo aquello que rodea al locutor bajo las luces del escenario. La enunciación «introduce al que habla en la propia *palabra*» (Benveniste 1970, p. 99); es decir, lo introduce en la parte que se dispone a recitar.

En *Vita activa*, Hannah Arendt pone de relieve dos rasgos característicos de la *praxis* humana: comenzar cualquier cosa de nuevo, sin requerir de una cadena causal; revelarse a sí mismo a los otros hombres. El *incipit* contingente e inesperado, similar a un «segundo nacimiento», constituye la acción en sentido estricto; la autoexhibición reveladora radica, en cambio, en el discurso con el que el agente rinde cuentas de lo que hace (Arendt 1958, pp. 127-32). Pero, bien vistos, ambos aspectos individualizados por Arendt están ya presentes en la experiencia lingüística. Con tal que se distinga,

con Benveniste, la acción de enunciar del texto del enunciado (o, como hemos propuesto hace poco, la «escena» del «drama»). Quien toma la palabra da inicio, cada vez, a un evento único e irrepetible. Utilizando el léxico conceptual de Arendt, se podría decir: el acto de romper el silencio es el *inicio de la revelación*. El mero pronunciamiento, de por sí privado de contenidos, procura sin embargo la máxima visibilidad a todo lo que el locutor dirá o hará: a sus relatos llenos de matices como también a sus gestos mudos.

b) Cuando el actor confiesa un secreto embarazoso, o insulta al amante infiel, o describe un huracán, sus palabras se asemejan a citas. No utiliza realmente aquellas palabras, sino que se limita a mencionarlas. Declamados sobre el escenario, los párrafos de un diálogo están siempre entre comillas. Agreguemos: lo estarían aún cuando no se tratara de una obra literaria, aún cuando constituyeran el fruto de la más desenfrenada improvisación. Es la escena *como tal* la que priva a las frases pronunciadas de su habitual funcionalidad. Las comillas expresan la relación entre espacio de aparición (palco y bastidores) y lo que allí aparece (el drama), condición trascendental de la representación y de los eventos representados, enunciación y texto del enunciado, acción de tomar la palabra y particular mensaje comunicativo. Y es evidente que esta relación traspasa el augusto ámbito de la recitación teatral, concerniendo ante todo a la praxis verbal en su conjunto.

No es el caso si Gottlob Frege recurre muchas veces al teatro para esclarecer el estatuto de los enunciados que, estando dotados de un sentido (*Sinn*) intersubjetivo, carecen aún de una denotación (*Bedeutung*) comprobable. Un solo ejemplo: «Sería deseable disponer de una expresión especial para indicar los signos que deberían tener un solo sentido. Si, por ejemplo, conviniéramos en llamarlos "figuras", entonces la palabra del actor sobre el escenario sería una figura, pues el mismo actor sería una figura» (Frege 1892, p. 384; cfr., también Id., 1918, pp. 50 y sig.). Allí donde falta la «búsqueda de la verdad», es decir, un interés preeminente por la correspondencia biunívoca entre palabra y cosa, nuestras locuciones son «figuras» teatrales, *Sinn* sin *Bedeutung*, textos encerrados entre comillas. No muy distinto es el juicio de Husserl acerca de las

«expresiones sin señal», o sea sobre los enunciados desprovistos de valor informativo: cuando se profieren, «no hacen otra cosa más que representarse como personas que hablan y se comunican» (Husserl 1900-01, p. 303). Pero representarse a sí mismos como personas que hablan, ¿no significa entonces *colocarse en escena*, recitando las propias frases como si fuesen los párrafos de un guión? ¿Esta autoexhibición teatral no implica entonces, el pasaje del uso efectivo de un cierto enunciado a la mera mención de él?

A fin de comprender si el empleo de las comillas es una excepción, como parecen creer Frege y Husserl, o una característica de base del discurso humano, conviene razonar inversamente, preguntándose entonces en que casos es posible eliminar sin inconvenientes al embarazoso signo gráfico. Nuestros enunciados dejan de ser «figuras» teatrales cuando se dan dos condiciones, solidarias entre sí. La primera reside en otorgar un relieve exclusivo a la función cognitiva del lenguaje, ocultando provisoriamente su auténtica naturaleza de praxis. La segunda consiste en separar lo que se dice (contenido semántico) del hecho de que alguien ha tomado la palabra (enunciación), o sea en postular la autonomía del «drama» respecto de cualquier «escena». Ahora sí, efectivamente, de las comillas no quedan rastros. Pero estas dos condiciones son excepcionales y artificiales. El lenguaje verbal es, ante todo, acción, *praxis*, y sólo parcialmente deriva en cognición, *episteme*. Por otro lado, el texto de un enunciado envía siempre al acto de producirlo, del mismo modo que la representación presupone siempre un palco y bastidores. *La ausencia de comillas es anómala, o cuando menos transitoria y reversible*.

La actividad lingüística no es definida por los fines extrínsecos que de cuando en cuando la persiguen: ni tampoco, que quede claro, por el objetivo de acrecentar el conocimiento científico. Omitir las comillas no es diferente de privilegiar por un momento uno u otro fin ocasional de nuestros discursos. Mantenerlas, reconociendo entonces su carácter originario, significa, por el contrario, mantenerse fiel al funcionamiento efectivo del lenguaje. Las comillas señalan, en efecto, la *arbitrariedad natural* de las reglas lingüísticas, y también la consiguiente inseparabilidad de medios y fines, ejecución y resultado, uso y mención. La *teatralidad* de la praxis verbal humana no es extravagante sino constitutiva e inextirpable. Considerados de por sí,

como algo referido al «vivir bien en sentido total», los enunciados que proferimos son siempre «figuras» (en la acepción de Frege), *Sinn* todavía desvinculadas de una *Bedeutung*. Y los agentes-locutores, digan lo que digan, no dejan nunca de «representarse a sí mismos como personas que hablan y se comunican».

8. Animal lingüístico, animal político.

Recapitulemos. La *performance* del bailarín o del violinista es una actividad sin obra, sin objetivo externo, que implica necesariamente la presencia ajena. Estas características sobresalientes se corresponden también con el discurso verbal y la praxis ético-política. Más aún: el lenguaje y el cuidado de los asuntos comunes constituyen nada menos que la matriz, o el prototipo universal, de la actividad sin obra. El virtuosismo técnico del músico y del bailarín se limita a ilustrar, por otra parte de modo lagunoso y postizo, el virtuosismo básico natural del que siempre da pruebas el animal humano junto con el «espacio potencial» entre mente y mundo. Además, al artista ejecutante debe reconocérsele un gran mérito. Ya que evoca de un solo golpe tanto la habilidad del hablante como la sagacidad (*phronesis*) del que actúa en la esfera pública, su prestación ofrece un precioso anillo de conjunción entre las dos célebres definiciones aristotélicas del *Homo sapiens*: «animal con lenguaje» y «animal político».

Esta fórmula no suscita problemas si se juega con la idea de que la segunda está subordinada, o complementa, a la primera. Pero resulta mucho menos inocua si se percibe su plena sinonimia, o sea la tautología a la que dan lugar cuando se enuncian una tras otra. Los autores que han concebido el lenguaje como producción (*poiesis*) o cognición (*episteme*), instrumento social o patrimonio interior de la mente, admiten sin problemas que el animal lingüístico puede ser, también, un animal político. Pero no sospechan ni por un instante que ambas definiciones son *coextensivas, indiscernibles, lógicamente equivalentes.* En lugar de disputar perezosamente sobre los usos políticos de la palabra, conviene enfocar la politicidad intrínseca del lenguaje. Esta última resulta manifiesta apenas

se reconoce el fuerte parentesco que une al hablante con el artista ejecutante; o mejor: apenas se reconoce que el discurso articulado es, ante todo, una *praxis* virtuosa, cuyo «fin último es el propio ejercicio de la facultad».

La política no es una forma de vida entre otras, correlacionada con un juego lingüístico específico, como creen ciertos wittgensteinianos muy morigerados. No echa raíces en una región circunscrita de la actividad verbal, sino que hace cuerpo con el propio *ser* lenguaje. Una y la misma es la configuración biológica que permite hablar y empuja a actuar políticamente. La índole política del habla humana representa, en el mejor de los casos, el presupuesto unitario sobre el que se apoyan tanto diversas formas de vida como los múltiples juegos lingüísticos (entre los que sobresalen por su importancia los juegos lingüísticos cognitivos y los productivos). Estudiar el lenguaje como *órgano biológico de la praxis pública* no es una tarea marginal, a la cual dedicarse en las horas de esparcimiento, después de haber finalizado el trabajo duro, sino el fulcro de toda indagación sobre la naturaleza humana. Tal estudio concierne a los cimientos, no al decorado. Para entendernos: se coloca en el mismo nivel que la investigación de Chomsky sobre la gramática universal, o de las reflexiones de Saussure sobre la bifacialidad del signo. Por otra parte, este estudio no tiene nada que ver con la militancia anarquista de Chomsky (admirable, pero escindida de su teoría lingüística), ni, menos aún, con la vaguedad empalagosa de quien va a la feria de la sociología de las comunicaciones. El animal con lenguaje es, de por sí, sin necesidad de agregar más, un animal político. Todo lo demás cuenta, cómo no, pero viene después. Para decirlo como un famoso general francés: *l´intendance suivra*.

II. *El performativo absoluto*

1. Esto que se dice y el hecho que se habla

EN CADA ENUNCIADO COEXISTEN dos aspectos fundamentales, simbióticos pero muy diferentes: *a) esto que se dice*, el contenido semántico expresado en el enunciado gracias a ciertos caracteres fonéticos, lexicales, sintácticos; *b) el hecho que se habla*, haber tomado la palabra rompiendo el silencio, el acto de enunciar en cuanto tal, la exposición del locutor a los ojos de los demás.

Resulta particularmente apropiada aquí la imagen saussuriana de una única hoja de papel, dotada de dos caras inseparables, cada una de las cuales implica a la otra y a su vez es implicada. ¿Pero en qué consiste, precisamente, el anverso y el reverso de la hoja? Esto-que-se-dice comprende en sí toda la relación entre *lengua* y *palabra*, entre la oportunidad expresiva ofrecida por el sistema de una lengua histórico-natural y su realización selectiva en un pronunciamiento concreto. El hecho-que-se-habla nos remite, por su parte, al tercer polo de nuestra experiencia lingüística, extraído de pasada por Saussure: la *facultad del lenguaje*, o sea la potencia genérica de enunciar, independiente de toda lengua determinada. Obsérvese que Saussure, tras haberla mencionado precisamente en el comienzo del *Cours*, borra la *faculté* de su proyecto científico, considerándola una inextricable acumulación de elementos fisiológicos y biológicos (Saussure 1922, pp. 21 y sig.). De este modo, renuncia a considerar de cerca aquello que en el habla humana es, precisamente, *dynamis*,

potencia. Este lado solamente *potencial* —y al mismo tiempo, *biológico*— es el lenguaje distinto de la lengua histórico-natural. Mientras la *lengua* pertenece siempre al ámbito de la actualidad, puesto que se resuelve en un conjunto indefinido de *actos eventuales* (eventuales porque no siempre son consumados, pero actos, siempre, por forma y contenido), la *facultad* es poder-decir vacío, nunca equiparable a una serie de hipotéticas ejecuciones. El hecho-que-se-habla no puede ser asimilado ni al acto comunicativo realmente en curso (acto de *palabra*), ni a su prefiguración virtual dentro del sistema-*lengua*: afirma más bien, dentro de un enunciado singular, que tiene la *facultad* de enunciar, que es *potencia* de decir. La toma de palabra, inseparable de un *dictum* particular, exhibe la pura y simple *decibilidad*, carente de cualquier contenido circunstancial. Facultad por una parte, lengua y palabra por otra: he aquí los dos lados inescindibles de una única hoja.

No es difícil reconocer que muchas parejas filosóficas, cruciales o al menos grandilocuentes, poseen su propio y humilde fundamento material en las dos caras del enunciado: *empírico* esto-que-se-dice (aunque se hable de demonios que rechinan de ira, el texto de un enunciado es en sí, de todos modos, un objeto limitado en el espacio y el tiempo); *trascendental* el hecho-que-se-habla (condición de posibilidad de todo texto determinado); *óntico* el primero (producto particular de nuestra competencia lingüística), *ontológico* el segundo (puesto que comprueba la existencia misma de tal competencia). Cada uno de los dos aspectos bosqueja, además, una relación diferente entre lenguaje y mundo. Esto-que-se-dice representa o instituye estados de cosas *del* mundo: «la estrella matinal es, en realidad, el planeta Venus», «te amo», «aquella piedra puede hacer daño a los ojos», etcétera. El hecho-que-se-habla muestra, contrariamente, la inserción del lenguaje mismo *en el* mundo, entendido esta vez como contexto o trasfondo de todos los estados de cosas y de todas las enunciaciones. Aprovechando una célebre distinción de Wittgenstein, se podría decir: el contenido semántico informa *cómo* es el mundo; la acción de enunciar indica ante todo, en el momento en que se inscribe, *que* el mundo es (cfr. Wittgenstein 1922, proa. 6.44).

1.1. El doble carácter del enunciado implica, sin embargo, también otra bifurcación conceptual: menos pomposa que aquella que se ha señalado, pero quizás no desdeñable. Mientras esto-que-se-dice despliega la actitud cognitivo-comunicativa del lenguaje humano, el hecho-que-se-habla manifiesta el carácter *ritual*. No se alude aquí a una ritualidad accidental, que prorrumpe en ciertas ocasiones específicas para luego evaporarse súbitamente, sino a la índole ritual de *todo* nuestro discurso. No se trata solamente de la palabra del rito, sino de la ritualidad insita en cualquier (toma de) palabra. El anverso y el reverso de la hoja pueden ser concebidos también del siguiente modo: cognitivo/ritual. Como no hay un texto determinado (esto-que-se-dice) separable del acto de producirlo (el hecho-que-se-habla), entonces no hay ninguna prestación cognitiva y comunicativa exenta de tonalidad ritual.

Por cierto, no se trata de aplicar al lenguaje una u otra noción consolidada de rito sino, por el contrario, de apresar la misma raíz del rito en el hecho-que-se-habla. Todos los actos rituales (incluidos el contrato estafador o las apuestas de caballos) son efectivamente tales, precisa y solamente porque se toma la palabra. Se objetará que muy a menudo la ritualidad depende sobre todo de esto-que-se-dice, es decir, de contenidos enunciativos precisos. Y es cierto: pero es sencillo constatar que, en estos casos, esto-que-se-dice tiene siempre por objeto al hecho-que-se-habla, que los contenidos enunciativos particulares se limitan a elaborar cognitivamente el propio acto de enunciar, o extraen de él valores simbólicos y consecuencias operativas de todo tipo. Los enunciados estrictamente rituales articulan en los modos más variados, con el propio texto, el «hecho» de que se está produciendo un texto. Este «hecho» es el fundamento de la ritualidad en general, de aquella ritualidad que envuelve también a los enunciados rigurosamente *no* rituales, por ejemplo, los científicos.

El hecho-que-se-habla funda, y al mismo tiempo exhibe, el carácter ritual de nuestros discursos. Pero si es así ¿qué debemos entender por rito? ¿Cuál es la definición más perspicua? Como sabemos, el hecho-que-se-habla no remite a la *facultad del lenguaje* repleta de elementos fisiológicos y biológicos, o sea que afirma el genérico poder-decir en un único *dictum* semánticamente determinado. Se podría hipotetizar,

entonces, que el rito celebra siempre de nuevo la distinción entre *facultad* y *lengua*, lenguaje y lengua. Y como el lenguaje distinto de la lengua histórico-natural existe solamente como *dynamis* biológica, se podría también decir que el rito señala, dentro de un acto lingüístico bien definido, la diferencia entre potencia y acto. Ritual, finalmente, es la experiencia *empírica* de lo trascendental, la evocación discursiva de la disposición biológica subyacente a todo discurso humano. Finalicemos aquí la trama objetiva del rito, o al menos algunos de los hilos que concurren a hilvanarla. Es evidente, sin embargo, que conviene tener muy en cuenta lo que le ocurre al sujeto oficiante: el rito, en efecto, es una praxis, no una indagación conceptual. La producción de un enunciado (no su texto) permite al locutor manifestarse, lo vuelve literalmente *visible*. «Habla, para que pueda verte», escribió una vez Lichtenberg (1778, p. 119). Con la simple emisión de la voz articulada —o también, aunque sea lo mismo, colocándose en el umbral entre lenguaje y lengua— el hablante se vuelve un fenómeno, algo que compete al *phainesthai*, a la aparición (cfr. *supra*, cap. 1). Se expone así a los ojos de los demás. Y precisamente en dicha *exposición* consiste la obra inconfundible del rito.

2. Comunicar que se está comunicando

El lado prominente de la hoja-enunciado, aquel que de pronto llama nuestra atención, está constituido exclusivamente por *esto que se dice*. El *hecho que se habla*, por su parte, queda inadvertido. Si bien se halla presente en todo habla, o quizá por esto, no posee un relieve autónomo. El hecho-que-sehabla es el presupuesto desconocido, o el trasfondo inaparente, de esto-que-se-dice; la toma de palabra está al servicio del mensaje comunicativo. Todavía son juegos lingüísticos en los que la habitual relación entre fondo y primer plano se invierte; juegos lingüísticos, entonces, en los que lo que más cuenta es el hecho-que-se-habla, mientras que esto-que-sedice se difumina, reduciéndose a un mero expediente o trámite subordinado. Desearía analizar aquí este vuelco entre recto y hacia, sobre la base del cual el contenido semántico figura a veces como una simple *señal* de la toma de palabra

y el enunciado significa en primer lugar que se está produciendo un enunciado. Dicho de otro modo: nos interesan aquí los pronunciamientos concretos en los cuales la relación *lengua-palabra* se limita a indicar a la *facultad del lenguaje*. Lejos de constituir un hecho extraño marginal, ofrecen la oportunidad de afrontar cuestiones lógicas, y también éticas, de absoluta relevancia.

Son múltiples las técnicas para hacer olvidar, o colocar entre paréntesis, al contenido semántico del enunciado, dando así el máximo relieve al hecho mismo de enunciar. La repetición mecánica de la misma frase (pensemos en la ecolalia que invade toda conversación ordinaria, no sólo sus manifestaciones infantiles o patológicas) empaña —quizá será mejor decir, en términos no casualmente rituales: *sacrifica*— el mensaje comunicativo, dejando el campo libre al evento constituido por la toma de palabra. Esto vale también para las fórmulas estereotipadas como «buenos días» o «*How are you?*». Pensemos, en general, en la denominada *comunicación fática*: en ella los interlocutores no dicen nada, sino que están hablando («Hola, hola», «Sí, soy yo»); y estos interlocutores no hacen nada más que volverse visibles, exponerse a los ojos ajenos. Escribe Bronislav Malinowski, en un ensayo dedicado a las comunidades primitivas, pero que se adapta también bien a la charla informática de las metrópolis contemporáneas: «En la comunicación fática, la palabra es quizás empleada esencialmente para transmitir una significación, ¿la significación que es simbólicamente propia? Ciertamente no. Ésta ejecuta una función social, y esto es su principal objetivo» (Malinowski 1923, p. 355). Las opiniones expresadas a veces alardean abiertamente de su propia volatilidad y de su falta de fundamento; antes que textos dotados de peso específico, son *pretextos* cuyo único fin es llamar la atención sobre el acto de proferir realizado por un determinado hablante.

La función fática bloquea un intercambio real de informaciones, interrumpe o difiere la propagación de mensajes definidos, atrofia el uso descriptivo del lenguaje. El enunciado se refiere solamente al hecho de que alguien lo ha producido. No refleja estados de cosas *del* mundo, sino que configura ella misma un evento: un evento *sui generis*, pero que consiste únicamente en la inserción del discurso *en el* mundo. Malinowski escribe también: «Es evidente que la

situación exterior no entra directamente en la técnica de la *palabra*. ¿Qué se puede entender como *situación* cuando algunas personas charlan entre sí sin un fin preciso? [...] Toda la situación consiste en acontecimientos lingüísticos» (*ibidem*). La toma de palabra retorna a sí misma, satisfecha de la propia realización, sin alardear de un objetivo peculiar ni de una finalidad determinada. La exposición a los ojos ajenos requiere, como condición óptima, de la rarefacción de los mensajes. Pero no se trata de un vacío absoluto: la ausencia de un *dictum* circunstancial y relevante permite comunicar aquella *comunicabilidad* genérica en la que se basa todo *dictum*.

2.1. La función fática pone implícitamente de relieve el hecho-que-se-habla, en desmedro de esto-que-se-dice. Ahora nos preguntamos: ¿es posible volver explícito eso que la función fática (además de otras formas discursivas sobre las que nos detendremos más adelante) cumple disimuladamente? En otros términos: ¿es posible extrapolar el hecho-que-se-habla, o sea un aspecto fundamental de cualquier enunciado, expresándolo con un enunciado en sí mismo?

Obviamente sí. Basta con decir: «*Yo hablo*».

3. Qué es un performativo absoluto

John L. Austin llama *performativos* a enunciados tales como «Tomo a esta mujer por legítima esposa», «Bautizo Lucas a este niño», «Juro que iré a Roma», «Apuesto mil euros a que el Inter ganará la liga». Quien los profiere no describe una acción (un matrimonio, un bautismo, un juramento, una apuesta) sino que la ejecuta. No habla de esto que hace, sino que hace algo hablando.

También «Yo hablo» realiza una acción mediante la palabra. Nada menos que señalar el acto de enunciar eso mismo que está realizando. Nos hallamos entonces ante un genuino enunciado performativo. Excepto que, en el caso específico de «Yo hablo», la acción realizada solamente con la palabra consiste únicamente... en hablar. Nos encontramos frente a un performativo, pero, conviene agregar, un performativo anómalo, del que salta a los ojos la radicalidad. Sus hermanos

más domésticos, por ejemplo, «Te perdono» o «Te ordeno que te vayas», dan lugar a un hecho en el mismo momento en que son pronunciados, pero, observa Austin, el hecho al que dan lugar «no es normalmente descrito como, o sólo como, decir algo» (Austin 1962, p. 9). Decir algo es el indefectible *presupuesto*, o el *medio* necesario, del perdonar, del ordenar, del contraer matrimonio, del bautizar, pero no es el contenido definitorio de tales acciones. Por el contrario, en lo referente a «Yo hablo», lo que se hace pronunciando estas dos palabras no puede ser descrito de otro modo más que como puro y simple decir algo. Mientras, «Te perdono» o «Te ordeno irte» son eventos producidos mediante el lenguaje, «Yo hablo» da lugar, exclusivamente, al *evento del lenguaje*.

3.1. El enunciado «Yo hablo» es el *performativo absoluto*. ¿Por qué absoluto?

Ante todo porque, profiriéndolo, se realiza solamente la acción —tomar la palabra, precisamente— que constituye el presupuesto oculto de todos los habituales enunciados performativos, eso que les permite realizar una u otra acción particular.

Después, porque, diciendo «Yo hablo» se expresa performativamente, por lo tanto sin recurrir a aserciones metalingüísticas, aquel acto de producir un texto en el que consiste una de las dos caras de todo enunciado. «Yo hablo» es una acción vacía e indeterminada, como vacío e indeterminado es el hecho-que-se-habla en cuanto está separado de esto-que-se-dice. «Yo hablo» es el enunciado performativo que ilustra la performatividad del enunciar en general.

En tercer lugar, porque «Yo hablo» es el único performativo cuya validez no depende de condiciones extralingüísticas específicas. El que ordena o bautiza debe gozar preventivamente de ciertas prerrogativas institucionales: debe ser, por ejemplo, un general o un sacerdote. No es así para aquel que realiza la acción de tomar la palabra. Pero de esto hablaremos luego (§ 6).

En fin, porque solamente «Yo hablo» es integralmente autorreferencial. El performativo ordinario menciona la acción realizada mediante su propio pronunciamiento, pero no señala a éste último. El ángulo ciego del movimiento autorreflexivo es, aquí, el hecho-que-se-habla. «Tomo a esta

mujer por legítima esposa» remite a la realidad producida *con el* decir, o *en el* decir, no a la realidad *del* decir. «Yo hablo» se refiere, por el contrario, a la propia enunciación como al evento emergente que él produce por el solo hecho de ser enunciado. No se limita a cumplir una acción hablando, sino que menciona al hablar como la acción efectivamente cumplida.

3.2. «Yo hablo» es el *performativo absoluto*. Conviene admitir, sin embargo, que su efectiva ocurrencia es muy infrecuente. Hay en él algo de extravagante e inusual. Al menos a primera vista, tal enunciado parece convenirle sólo a quien está en una situación excepcional. ¿A qué puede servir, entonces, un caso-límite? ¿Por qué detenerse en una anomalía? La cuestión es que el performativo absoluto, y sólo él, da cuenta de un modo perspicuo de las innumerables formas discursivas en las cuales esto-que-se-dice se retira al fondo, dejando todo el escenario al hecho-que-se-habla. Para volver al ejemplo ya considerado: la estructura y la función de la comunicación fática resultan plenamente inteligibles sólo a la luz del «Yo hablo». El performativo absoluto es la auténtica *forma lógica* de todos los juegos lingüísticos en los que el texto del enunciado remite perentoriamente al acto de enunciar. Partiendo del «Yo hablo» se puede entonces reconocer con certeza la performatividad implícita de estos juegos lingüísticos, en sí invasivos y nunca relevantes. Junto a la comunicación fática (llamada así antes a título introductorio y orientativo), el performativo absoluto marca, en toda su extensión, al menos dos ámbitos cruciales, sobre los que nos explayaremos a continuación: el *lenguaje egocéntrico infantil* (§§ 8-10), etapa ontogenética decisiva del animal humano, y la *palabra religiosa* (§§ 11-13). En general, el performativo absoluto está actuando cada vez que emerge a la vista el carácter ritual de nuestro lenguaje. Antes de mostrar de cerca el campo concreto de aplicación del «Yo hablo», conviene precisar con mayor exactitud su estatuto (§§ 4-7).

4. La estructura formal del enunciado «Yo hablo»

Dos glosas marginales a lo que acabamos de decir. La primera trata sobre la noción de «acto locutorio» de Austin. La segunda utiliza el análisis de los denominados «verbos delocutivos» propuesto por Emile Benveniste. Ambas pretenden *únicamente* ilustrar mejor, variando el ángulo de enfoque, la naturaleza del enunciado «Yo hablo» (y de sus múltiples equivalentes implícitos).

4.1. En el performativo absoluto salta al primer plano, y desarrolla un papel decisivo, el más humilde y olvidado entre los actos lingüísticos censados por Austin: el «acto locutorio». Éste coincide en todo y por todo con la acción elemental de construir un enunciado: «Emitir ciertos sonidos, pronunciar cierta palabra en una cierta construcción, y pronunciarla con un cierto "significado"» (Austin 1962, p. 117).

Mérito indudable de Austin es haber considerado también la simple emisión de una voz significante un acto propio y verdadero, mejor dicho, el acto que no puede faltar nunca cuando se hace algo hablando. Más aún, la acción imprescindible de producir un enunciado es mencionada por Austin al solo efecto de poner de relieve, por contraste, la estructura, de lo contrario compleja de los actos lingüísticos que él considera verdaderamente importantes: «Nuestro interés por el acto locutorio, naturalmente, está sobre todo destinado a hacer suficientemente claro de qué se trata, a fin de distinguirlo de los otros actos de los que nos ocuparemos en profundidad» (*ibidem*). El «acto locutorio» figura, en definitiva, como un *género* de este modo vasto y obviamente corriente; dignos de interés semejan más bien alguna *especie* huidiza y paradójica, en primer lugar, los performativos. Pero la situación cambia radicalmente cuando se dice «Yo hablo». Este enunciado, en efecto, es sin dudas un performativo, pero un performativo que ejecuta exclusivamente un «acto locutorio» (a él se refiere mientras lo ejecuta). Se podría decir también: el performativo absoluto es el acto locutorio que da cuenta de su propia producción. El *género* (emisión de una voz significante) deviene, aquí, objeto u objetivo final de la *especie* (performativo). La humilde base de toda acción lingüística emerge de las penumbras donde usualmente está

confinada, presentándose como el resultado final de un particular y sofisticado acto cumplido con la palabra. La premisa general toma la semblanza de una punzante conclusión. El presupuesto se trasmuta en *terminus ad quem.*

4.2. Con un neologismo acuñado por él mismo, Emile Benveniste (1958c) llama «delocutivos» (esto es, extraídos de una locución) a los verbos que no derivan del contenido semántico de un sintagma nominal, sino de su real *pronunciamiento*. Antes que retomar el significado del nombre correspondiente, estos designan al acto de decirlo: reenvían entonces a una sonora enunciación. Ejemplo: el verbo «saludar» no deriva del sustantivo latino *salus*, sino que expresa la acción consistente en pronunciar la locución *¡salus!*. Su verdadera paráfrasis es entonces «decir: salud». Del mismo modo, observa Benveniste, «negar» equivale a «decir: *nec*»; el verbo francés *tutoyer* [tutear] está para «decir:"tú"» (*ibidem, p. 333*). Y así en adelante.

Los verbos delocutivos revelan con ejemplar nitidez, en su estructura formal, un desplazamiento de peso entre esto-que-se-dice y el hecho-que-se-habla: la relativa irrelevancia del texto va a la par con la relevancia del acto de enunciar. Escribe Benveniste: «El delocutivo se define no por el contenido intencional, sino por la relación formal entre una locución y un verbo que denota el enunciado de dicha locución. El significado de la locución tiene poca importancia» (*ibidem*, p. 340). Este desplazamiento de peso liga los delocutivos a los verbos que inervan los acostumbrados enunciados performativos: «jurar», «ordenar», «bautizar», etcétera. Estos son «verbos que denotan actividad de discurso». Se refieren, entonces, al efectivo pronunciamiento de una locución. Eso no implica, obviamente, que todos los delocutivos tramiten una función performativa (algunos sí: por ejemplo «saludar», del cual el enunciado «te saludo» cumple una acción hablando). Lo que realmente importa es que los verbos performativos comparten con los delocutivos la constante lógica «*decir*...». «Jurar» significa «decir: "lo juro"», bautizar «decir: "te bautizo"», etcétera, tal como «negare» significa «decir: *nec*», *tutoyer* «decir: "tú"» etcétera.

Sobre este fondo se recortan los caracteres distintivos del performativo absoluto. Llevan a sus extremas consecuencias el vuelco jerárquico entre esto-que-se-dice y el hecho-que-se-habla. Solamente el segundo aspecto sobrevive: con «Yo hablo» se dice únicamente que se ha tomado la palabra, el texto se limita a declarar que un acto enunciativo está en curso. Los delocutivos y performativos ordinarios atribuyen aún un papel, aunque indirecto y redimensionado, al contenido semántico, que subsiste como variable lógica («*¡salus!*», «lo juro», etcétera), destinada a completar la constante «decir:...». El performativo absoluto, por el contrario, adopta como variable nada menos que... la misma lógica constante. «Yo hablo» denota sólo a aquella acción genérica de enunciar que sirve de premisa a toda ulterior «actividad de discurso». El puro «decir», sustraído de especificaciones tales como «jurar», «saludar», «negar», etcétera, reaparece también a la diestra de dos puntos: constante y variable al mismo tiempo, por todo lo ya señalado. Es precisamente esta separación del resto el signo evidente de la autorreflexividad incondicional de «Yo hablo».

Si el performativo absoluto pudiese dar lugar a un verbo delocutivo, el significado de este último sería «*decir: digo*».

5. Por sola voz

El performativo posee su fulcro en la emisión de un *sonido* articulado. Valoriza los rasgos *fisiológicos* de la palabra humana. Hace de la *voz* una determinación conceptual, de la *respiración* un ápice de la lógica.

Bien visto, ninguno de los enunciados performativos habituales puede ser pensado en silencio, o mascullado estenográficamente en el diálogo del alma consigo misma. A fin de resultar eficaces, frases tales como «Tomo a esta mujer como legítima esposa», «Apuesto un millón a que el Inter bajará a segunda», «Te saludo», exigen una vocalización completa y adecuada. El pronunciamiento en voz alta es una *condición necesaria* de todo enunciado que busque realizar por sí solo una cierta acción. Si «Jurar» significa «Decir: "lo juro"», quien cumple un juramento debe producir un *flatus vocis*: solamente este último, efectivamente, bosqueja la primera parte del significado de «jurar», o sea el «decir...».

El performativo absoluto radicaliza más allá de toda medida la cuestión. En la comunicación fática (y también, como veremos próximamente, en el lenguaje egocéntrico infantil y en la palabra religiosa), la exhibición del hecho-que-se-habla es el auténtico objetivo del enunciado. Ahora, allí cuando se desvincula de esto-que-se-dice y se valoriza en cuanto tal, el hecho-que-se-habla se concreta única y enteramente en la emisión material de sonidos articulados. Entonces, para el performativo absoluto la vocalización no es sólo una condición necesaria (como para «jurar», «saludar», «apostar», etcétera), sino también el *resultado* eminente de la acción emprendida. Esto que «Yo hablo» y sus equivalente implícitos coinciden verdadera y plenamente con el *flatus vocis*. El aspecto más rudamente fisiológico de tomar la palabra constituye, aquí, el acmé de la significación lingüística, la puesta en escena de la praxis comunicativa. La prestación fonológica es el punto de llegada de sabiduría sintáctica. Si es cierto que el performativo absoluto da cuenta del *evento del lenguaje*, de su inserción *en el* mundo, conviene precisar que, al hacerlo, avanza sobre la oclusión y distensión de la respiración. El evento del lenguaje se compendia en el trabajo de la epiglotis; su inserción en el mundo ocurre en un peculiar movimiento de aire. Si bien es cierto que sólo «Yo hablo» es completamente autorreferencial, conviene precisar que su autorreferencia no es difusa precisamente porque se remonta a la raíz biológica de la palabra.

El hecho-que-se-habla manifiesta la *faculté de langage* [facultad de lenguaje], la indeterminada potencia del decir, el lenguaje distinto de la lengua histórico-natural. Pero sabemos que la *facultad* es una entidad híbrida, tachonada de elementos fisiológicos y biológicos. Por esto, dentro de un enunciado bien definido, la *facultad* genérica es afirmada solamente por la realidad igualmente híbrida de la *voz* significante. Vale decir: es afirmada por la voz *capaz* de significar, no por el significado específico al que ella da lugar. La mera producción de sonidos articulados refleja el carácter al mismo tiempo *potencial* y *fisiológico* de la facultad del lenguaje. A propósito del rango excepcional al que se eleva la vocalización en el performativo absoluto, nos parece pertinente una observación incidental de Wittgenstein: «Aquí lo fisiológico es el símbolo de lo lógico» (1953, p. 275; cfr. *infra*, cap. 4, §5). La articulación de la respiración, las contracciones del

diafragma, el golpe de la lengua contra los dientes (lo fisiológico, justamente) representan en cada momento la potencia del hablar (lo lógico).

5.1. Todo rito está ligado con un doble hilo al pronunciamiento sonoro. La emisión vocal no es un corolario sugestivo de las diversas ceremonias (juramento, apuesta, perdón, etcétera), sino su fundamento final. Es ritual la voz en tanto símbolo de la facultad del lenguaje. El rito *ilustra* —en ambos sentidos del vocablo: mostrar y honrar— el nexo entre fisiología y lógica.

La ceremonia de la voz, es decir, tomar la palabra, vuelve visible al locutor como *portador* de la potencia de decir. Es estratégico, y también poco elegante, el término «portador». Frege ha aclarado hace poco que el pensamiento objetivo, a diferencia de las representaciones psicológicas individuales, es independiente de cualquier «portador»: tres más dos suman cinco, aunque nadie lo crea o lo diga (Frege 1918). Y viceversa, el enunciado «tengo miedo a las serpientes» es verdadero sólo referido al sujeto empírico que nutre la fobia en cuestión. Pues bien, la *facultad del lenguaje* trastorna la drástica alternativa fregeana. No habiendo nada que compartir con una representación psicológica, ella necesita, no obstante, de un sustrato individual, o sea de un «portador». En efecto: a diferencia de eso que es en acto, la potencia no goza nunca de existencia autónoma; el hecho-que-se-habla nunca puede ser separado de un cuerpo viviente. Más universal que la *lengua*, la facultad del lenguaje se unifica sin embargo con el organismo del locutor individual. La voz es ritual porque, simbolizando la potencia del hablar, asegura la plena exposición a la mirada ajena del cuerpo viviente particular inherente a esta potencia. Centrado como está en la emisión de sonidos, el rito administra al mismo tiempo la fugaz *encarnación* de la facultad de decir, o sea del lenguaje y la lengua, y la *epifanía* de aquel ente biológico que es el locutor.

6. Ritualidad del lenguaje, carácter lingüístico del rito

Austin afirma que los performativos, nunca imputables de falsedad, pueden sin embargo resultar *infelices*. El enunciado «Tomo a esta mujer por legítima esposa» es consagrado a la infelicidad, o sea al fracaso, si es proferido en circunstancias inadecuadas: por ejemplo por un bígamo, o por chanza, o en ausencia de la novia. Se trate de un abuso (caso del bígamo) o de un golpe en el vacío (la fórmula matrimonial recitada mientras el ser amado se fuga con otro hombre) es cierto que la acción a realizar mediante la palabra queda irrealizada. Según Austin, los enunciados performativos comparten el peligro de la infelicidad con todos los actos «que tienen carácter ritual o ceremonial» (Austin 1962, p. 51). Un sortilegio vudú, con todas las agujas clavadas en la efigie del enemigo, es nulo si es efectuada por un irónico estudioso de Diderot ante los estudiantes, como ejemplo de mentalidad primitiva. La infelicidad concierne a todas las acciones rituales, no importa si son lingüísticas o no.

Los performativos sufren, también, de un achaque diferente: la *vacuidad*. Vacuo, o sea ineficaz, es el enunciado: «Juro que mañana veré Roma»; cuando esté insertado en una poesía o pronunciado como cita. Este segundo defecto, dice Austin, arraiga virtualmente en todo enunciado, no importa si performativo o descriptivo. «Nuestros performativos heredan también otras clases determinadas de enfermedades que golpean a *todos* los enunciados [...]. Entiendo, por ejemplo, esto: un enunciado performativo será de un modo peculiar vacuo o nulo si es pronunciado por un actor en un escenario» (*ibid.*, p. 21). En síntesis: en tanto pertenecen a la clase de los actos rituales, los performativos se arriesgan a la infelicidad; en tanto pertenecen a la clase de los enunciados, pueden precipitarse en la vacuidad. Dos defectos bien distintos, radicados en ámbitos parcialmente heterogéneos.

Es fácil constatar que el performativo absoluto elude ambos peligros. No ofrece pretextos a la infelicidad. Si digo «Yo hablo» (o un equivalente implícito), la acción de hablar resulta siempre y de todos modos, realizada. No poseen aquí ningún peso las circunstancias y los papeles sociales. Aquel que cumple este acto lingüístico no sólo tiene la facultad sino que actúa precisamente a fin de exhibirla. Queda excluida

por principio la posibilidad de cometer un abuso o de incurrir en un golpe en el vacío. Además, puesto que expresa únicamente el hecho-que-se-habla, el performativo absoluto está exento también del riesgo de la vacuidad. Cuando pronuncia la frase «Yo hablo», el actor empeñado en recitar un drama sobre el escenario consuma realmente el acto de enunciar: de modo no menos completo y eficaz que quien, refractario a ficciones teatrales, pronuncia idéntica frase en una determinada situación emotiva de la vida cotidiana (cfr. *supra*, cap. 1, § 7b).

6.1. ¿Por qué los pronunciamiento verbales en los que se da relieve exclusivo al acto mismo de proferir son inmunes tanto a la debilidad que puede invalidar todos los ritos (comprendidos los performativos ordinarios *en tanto* ritos), como a la ineficacia que puede minar todos los enunciados (comprendidos los performativos ordinarios *en tanto* enunciados)? Por un motivo óptimo: porque el hecho-que-se-habla, ostentado como tal por el performativo absoluto, es, al mismo tiempo, condición de posibilidad de cualquier enunciado y condición de posibilidad de cualquier rito. La toma de palabra, indefectible base de todo acto lingüístico, no es el ámbito de los inconvenientes a los que está sujeto el texto elaborado cada tanto. La propia toma de palabra, fuente de la típica ritualidad del animal humano, no puede ser nunca, de por sí, un rito ficticio; no conoce circunstancias inapropiadas, ya que justamente es la «circunstancia» ineludible de toda ceremonia peculiar. Los performativos ordinarios discutidos por Austin acumulan los riesgos de los ritos y de los enunciados porque, estando en parte vinculados a esto-que-se-dice, instituyen un rito *mediante* un enunciado específico, o consuman un enunciado que posee *también* un valor ritual particular. El performativo absoluto, por el contrario, escapa a tales riesgos porque se limita a celebrar aquel rito original que es el mismo enunciar, como tal. El performativo absoluto deja ver, al mismo tiempo, la *ritualidad del lenguaje* y la *lingüisticidad del rito.*

7. Recordar la antropogénesis

Una vez excluidos la infelicidad y la vacuidad, queda preguntarse, aún, cuál es el «defecto» eventual del performativo absoluto. Un respuesta verosímil es, tal vez, la siguiente: nunca nulo o ineficaz, puede resultar, sin embargo, redundante, pleonástico, *superfluo*.

Resulta obvio que no siempre sintamos la necesidad de privilegiar al hecho-que-se-habla en cuanto tal; que sólo raramente estemos dispuestos a mortificar al esto-que-se-dice, reduciéndolo a una mera señal del acto de enunciar. La comunicación fática («Hola, hola», «sí, hay»), en la cual el locutor proclama solamente haber tomado la palabra, parece a veces fastidiosa y opresiva. De igual modo los enunciados de la mística (sublimes equivalentes del trivial «Hola, hola»), puesto que se limitan a mostrar el *evento del lenguaje*, suscitan en ciertos momentos la misma repugnancia que habitualmente reservamos para una tautología repetida mil veces. La tradición metafísica ejemplifica a la perfección el carácter redundante y pleonástico del performativo absoluto «Yo hablo»: sólo que esta redundancia, lejos de ser considerada un peligro, es lucida incluso como una virtud. Baste con pensar en Hegel. En la *Fenomenología del Espíritu* se asiste al ininterrumpido *sacrificio* de esto-que-se-dice: primero se alegan los derechos que corresponden a la multiforme realidad concreta, luego se revela (he aquí el «trabajo de lo negativo») su nulidad, y se contraen y evaporan, a fin de refluir en la única verdad incontrovertible, el hecho-que-se-habla. Desde el primer capítulo, dedicado a los deícticos «esto» y «yo» (Hegel 1807, 63-70), a la última página sobre la comunidad lingüística de los creyentes (*ibidem*, pp. 471-73), el acto de enunciar es contrapuesto una y otra vez al texto contingente y no esencial de los enunciados.

El performativo absoluto *puede* ser redundante y superfluo (o peor, omnívoro). Esta es su propia enfermedad. Pero tal afirmación obliga a indicar, aunque sea a grandes rasgos, en qué ocasiones de nuestra vida él es, en cambio, oportuno e incluso necesario y salvador. ¿Cuándo estamos dispuestos a darle el mayor relieve al hecho, nada excepcional, de tomar la palabra? ¿Por qué, de cuando en cuando, nos sentimos obligados a dar testimonio acerca de nuestra propia facultad de

hablar? ¿Qué acción ritual se cumple con aquel «Yo hablo», que es fundamento y matriz de la ritualidad en general? Más simplemente: ¿para qué *sirve* el performativo absoluto?

7.1. La exhibición del hecho-que-se-habla es pertinente, incluso impostergable, cada vez que la experiencia vivida es forzada a recorrer de nuevo en una suerte de compendio las principales etapas de la hominización. Entonces, un peligro, una incertidumbre, un extravío pueden ser redondeados, sólo a condición de re-evocar, dentro de formas de vida propiamente humanas, nada menos que los trabajos de la *antropogénesis*. El recurso del performativo absoluto asume una función apotropaica, es decir protectora, porque consiente esta re–evocación. «Yo hablo» prepara para reafirmar ritualmente, en una coyuntura histórica y biográfica concreta, los caracteres diferenciales del *Homo sapiens*. La antropogénesis deviene así sincrónica a los más variados, y en el mejor de los casos corrientes, acontecimientos empíricos. Poniendo de relieve al acto de enunciar, o sea al puro poder-decir, se atraviesa de nuevo el umbral que la especie traspasó *in illo tempore* (y el individual en la propia infancia). Tomemos el caso de la autoconciencia. Se trata de eventualidades en las que la «unidad sintética de la autopercepción» vacila y retrocede, mostrando así no ser un presupuesto incondicional, sino un logro problemático (y parcialmente reversible). En tales eventualidades, el performativo absoluto cae a propósito, es pronunciado a su *debido tiempo*: no pleonástico sino indispensable. Aquel que valoriza tomar la palabra en menoscabo del contenido semántico, *repite* un pasaje crucial en el proceso de formación de la autoconciencia: representarse como hablante mientras se habla. El performativo absoluto, tornándose visible como «portador» de la facultad del lenguaje, restablece o confirma aquella «unidad trascendental» del Yo que por un momento era insegura y claudicante (cfr., *infra*, cap. 3).

En síntesis. «Yo hablo» no peca nunca de redundancia cuando concurre a superar indecisiones y crisis lo suficientemente radicales como para cuestionar los propios *presupuestos* a partir de los que se enfrentan las indecisiones y las crisis. Los juegos lingüísticos que celebran el acto de enunciar, inmolando el esto-que-se-dice, resultan perspicuos y salvadores en todas las ocasiones en que, para resolver una

dificultad empírica, conviene re-determinar la relación entre empírico y trascendental, la experiencia y sus condiciones de posibilidad, primer plano y trasfondo. El performativo absoluto representa y reitera ritualmente episodios cruciales de la antropogénesis. En el curso de cualquier conversación cotidiana banal, permite al locutor *volver sobre sus pasos* bajo el perfil genético, remontando por un momento aquello que hace de él... un locutor. Sobre el plano de la biografía individual, el discurso cuya forma lógica es «decir: "digo"» comporta una incursión en la infancia. O también: delinea una repentina inversión de la marcha en el trayecto completado por la ontogénesis.

8. Lenguaje egocéntrico

Los discursos en los que el adulto otorga un peso preeminente al hecho-que-se-habla, o sea que instala su propia *facultad de lenguaje*, tienen un precedente decisivo (y tal vez un minucioso modelo formal) en el lenguaje egocéntrico infantil. Este último es el verdadero episodio ontogenético que, a continuación, aquellos discursos re-evocarán y repetirán con fines apotropaicos. En el caso del hablante principiante, el performativo absoluto no se limita a restablecer o confirmar la autoconciencia, sino que, más radicalmente, la instituye.

La noción de «lenguaje egocéntrico» ha sido introducida por Jean Piaget (1923) y profundizada por Lev S. Vygotskij (1934). ¿De qué se trata? De los tres a los seis años el niño a menudo intenta emprender un *monólogo exterior*. Monólogo porque habla consigo mismo, alejándose de la comunicación intersubjetiva. Exterior porque el discurso solitario es, sin embargo, pronunciado en voz alta, en público. El niño habla únicamente para sí, pero en presencia del prójimo. La primera forma del lenguaje egocéntrico es la *ecolalia*, o sea la repetición de frases apenas audibles, la imitación fiel o variada de sílabas y sonidos. Se juega con el lenguaje, sustrayéndolo de cualquier uso final: «El niño se divierte repitiendo palabras por ellas mismas, por el placer que le procuran y sin ninguna adaptación a los demás, sin interlocutores» (Piaget 1923, p. 13). A continuación viene la *fabulación*, es decir «la

creación de una realidad mediante la palabra»: el pronunciamiento de sonidos articulados asume aquí un valor realmente *mágico*, dado que con él se actúa sobre el mundo circundante «sin contacto con las cosas o personas» (ibidem, p. 13). Una tercera especie de egocentrismo lingüístico consiste en el *anuncio* verbal de lo que se está haciendo o se quiere hacer. En tal caso «la palabra tiene la función de estímulo, no de comunicación» (ibidem, pp. 14 y sig.): la indicación verbal del gesto en vía de ejecución es, a su vez, un «gesto» directo para fortalecer al ejecutor.

Estas prestaciones del lenguaje infantil han sido sistemáticamente mal entendidas por los que las han examinado privilegiando un enfoque cognitivista. Para estos sólo cuenta el texto de los enunciados, su contenido semántico, el aprendizaje o la intencionalidad proyectual que se filtra en ellos. No se percatan de que en el lenguaje egocéntrico la efectividad puesta en escena no es esto-que-se-dice, sino el hecho-que-se-habla; no el texto sino el acto de producirlo. Para utilizar una célebre fórmula de Benveniste, se podría afirmar que por sí mismas las diversas formas del hablar aíslan en su pureza «al aparato formal de la enunciación» (Benveniste 1970), es decir, al fenómeno del tomar la palabra. La ecolalia, la actitud lúdica en la relación con el lenguaje, saborear la realidad material de sílabas y sonidos, ¿qué otra cosa indican más que una acentuada indiferencia por el mensaje expresado y la concomitante propensión a experimentar una y otra vez el *factum loquendi*, la inserción del lenguaje en el mundo? Del mismo modo, el poder mágico de la fabulación reside en la emisión de sonidos articulados, no en su significado particular. El sortilegio que modifica la realidad es la voz, su *andante con brio* o su *pianissimo*, la letanía magnética a la que a veces da lugar («él viene, viene, viene» [Piaget 1923]). En fin, cuando anuncia verbalmente lo que está haciendo, el niño no describe una acción en curso, sino que cumple una segunda acción auxiliar (la producción de un enunciado), destinada a volver visible al que actúa.

8.1. En el lenguaje egocéntrico se experimenta una doble suspensión: suspensión de la comunicación como cadena de señales y contraseñales, estímulos y respuestas; suspensión del nexo biunívoco entre palabra y cosa, es decir, de la

función denotativa. El Yo autorreflexivo se forma precisamente en este eclipse. La autoconciencia emerge en virtud de una des-adherencia, fruto de un vacío, siendo algo cóncavo. Precisamente porque está libre de gravosos comunicativos y denotativos, el soliloquio altisonante permite al niño expresarse a sí mismo como fuente de enunciaciones. En el rito teatral de la ecolalia y la fabulación llega a representar*se* como hablante. La enorme variedad de frases sin objeto y sin destinatario tienen la finalidad de ilustrar la facultad de producir frases y presentar a su «portador». ¿Qué se afirma en el discurso egocéntrico? Nada menos que «Yo hablo». Pero «Yo hablo» es, al mismo tiempo, base y culminación de la autorreflexión.

Es cierto que, dirigiéndose a sí mismo, se enfrentan también problemas cognitivos (superar un obstáculo, resolver un problema, etcétera). Pero, y he aquí la cuestión, el niño puede dirigirse a sí mismo sólo porque se ha vuelto visible como fuente de enunciaciones, detonador de las voces significantes. Y esta visibilidad es fruto de una práctica *ritual* (la exhibición del simple tomar la palabra), no de una estrategia cognitiva. Una sola prueba, incontrastable, de dicha ritualidad imperante. Según Piaget y Vygotskij, el lenguaje egocéntrico toma a menudo el aspecto de un *monólogo colectivo*: muchos niños reunidos, cada uno de los cuales habla exclusivamente consigo mismo, pero dando una gran importancia a la presencia de los demás (Piaget, 1923; Vygotskij, 1934). Algo no muy diferente, como puede verse, de las plegarias en voz alta durante la misa cristiana. La presencia ajena es importante porque cada monologante necesita de testimonios que, aún sin comprender esto-que-se-dice, registren el hecho-que-se-habla. En el monólogo colectivo el performativo absoluto halla digno refugio.

9. Principio de individuación

A diferencia de cuanto supone Piaget, para Vygotskij el egocentrismo lingüístico infantil no es de ninguna manera el primer paso, aunque ambiguo y contradictorio, en el camino de una progresiva socialización; todo lo contrario: su papel consiste en *singularizar* al hablante, emancipándolo de

una condición de partida integralmente comunitaria o preindividual. Si para Piaget el monólogo exterior «nace de una insuficiente socialización de un lenguaje en principio individual», Vygotskij piensa, contrariamente, que él emana «de una insuficiente individualización de un lenguaje en principio social» (Vygotskij 1934, p. 356). Según el psicólogo ruso, el soliloquio infantil es un puente entre el anónimo pronombre «se» (*se* dice, *se* hace, *se* cree, etcétera) y el «yo» singular; delinea así una transición de las funciones *interpsíquicas,* radicadas en la actividad colectiva original del niño, a las funciones *intrapsíquicas,* coincidentes con la sucesiva constitución de un sí mismo bien diferenciado. La impostación de Vygotskij permite re-proponer con gran estilo la antigua cuestión del *principio de individuación*. Antes que indudable punto de partida, lo individual es una meta: «el movimiento real del proceso de desarrollo del pensamiento infantil se cumple *no* de lo individual a lo socializado, *sino* de lo social a lo individual» (*ibid*.). ¿Cómo acaece, entonces, el despegue del «se» impersonal? ¿En qué consiste el *principium individuationis*?

La lengua materna es preindividual: pertenece a todos y a ninguno; es una dimensión pública y compartida; en ella se ve nítidamente la socialidad preliminar del hablante. El lenguaje egocéntrico individualiza (mejor dicho, es principio de individuación) exactamente porque permite tomar distancia de la *lengua.* En el único modo concebible: poniendo de relieve la genérica *facultad del lenguaje*, o sea el trasfondo potencial-biológico frente al que se destaca toda lengua histórico-natural. Pensemos en la experiencia del traductor. El pasaje del inglés al italiano ocurre gracias a una tierra de nadie, o mejor, gracias a aquella potencialidad vacía que es el lenguaje distinto de la lengua singular. No habiendo ninguna realidad autónoma (diferente de eso que está en acto), la *facultad* se deja sin embargo expresar en el tránsito de una *lengua* a la otra. Como la autoconciencia, el indeterminado poder-decir es algo cóncavo o un resto negativo, no una presencia en sí misma. En el monólogo exterior, el niño se comporta como el traductor. No porque emigre a una lengua histórico-natural distinta, sino porque practica las condiciones que tornan posible dicha emigración: la separación parcial del líquido amniótico impersonal de la lengua materna, la manifestación de la facultad del lenguaje. Precisamente en esta separación y en esta manifestación se cumple la *individuación* del hablante.

9.1. Volvamos un momento a un aspecto tratado antes. La desactivación de las funciones comunicativas y referenciales hace que el niño monologante se concentre sobre la propia acción de enunciar. Ahora *sabe* hablar. Este «saber hablar» se explica al principio con un hablar especial, *ad hoc*: soliloquios pronunciados en voz alta. En dichos soliloquios, el niño *se representa a sí mismo como hablante*. Pues bien, la representación de sí como hablante comprende sin dudas la pertenencia a una lengua determinada, pero no se agota en ella. Tan es así que dichas representaciones, presuponiendo el eclipse de la función comunicativa, apuntan ante todo a la acción de tomar la palabra: vale decir, a una acción que omite en gran medida los confines de una u otra lengua histórico-natural. En el monólogo exterior, el niño aísla la propia *potencia* de enunciar, la ensaya y exhibe: por esto inicia muchas frases sin completarlas, por esto juega con los vocablos y los modifica, por esto resulta a menudo incomprensible. En los actos de *palabra* que cumple, no toma una realización unívoca de la *lengua*, sino una afirmación de la *facultad* genérica, la prueba ontológica del poder-decir. La afirmación de la *facultad* consiste en la emisión de sonidos articulados, la prueba ontológica del poder-decir es procurada por las voces significantes. El acto de *palabra* que afirma y prueba es sobreentendido, entonces, como prestación fisiológica, articulación de la respiración. En el lenguaje egocéntrico se perfila un cortocircuito entre *facultad* y *palabra*: la *lengua*, con la que usualmente la *facultad* parece identificarse sin residuos, pierde aquí su preeminencia, mostrando ser un simple intermediario entre aquellos otros dos polos. Sirviéndose de los paréntesis para indicar el término que, si bien es operante, queda implícito o en segundo plano, se podría decir que al soliloquio infantil le corresponde la siguiente fórmula: *facultad/(lengua)/palabra*, cuando el discurso ordinario del niño y del adulto deber ser redefinido así: *(facultad)/lengua/palabra*.

9.2. Mediante el ejercicio del monólogo exterior, el ser humano principiante pone de relieve su propia facultad de lenguaje, hasta ahora inadvertida. De tal modo toma distancia de la lengua materna, de su carácter preindividual o «interpsíquico». Pero ¿por qué jamás la experiencia de la potencia genérica de hablar deberá delinear una singularidad inconfundible? ¿Cómo puede el pasaje de la *lengua* al lenguaje realizar la

individuación del hablante? Si la lengua histórico-natural se presenta como patrimonio anónimo de una comunidad particular, la facultad del lenguaje es nada menos que un requisito biológico de toda la especie: antes de disminuir, la universalidad aumenta enormemente. Sin embargo, precisamente la creciente universalidad del poder-decir permite, por una suerte de contragolpe, circunscribir la singularidad del hablante. Se necesita mucho en el ámbito de lo genérico y lo común para hallar el punto de Arquímedes de la individuación.

Intentemos desenredar esta aparente paradoja. La lengua histórico-natural es y permanece preindividual porque existe independientemente del hablante individual: se deposita en vocabularios, textos literarios, gramática, juegos de palabra, figuras retóricas, etcétera. La *lengua*, al igual que un aserto matemático, no depende de un «portador» particular. La cosa cambia en el caso de la *facultad del lenguaje*. Hemos visto antes (§ 5.1) que la potencia, como no dispone de ninguna realidad objetiva, se identifica con un cuerpo viviente concreto, es inseparable de un organismo individual. A diferencia de la lengua histórico-natural (sistema de *actos eventuales*, no potencia), el poder-decir no subsiste separadamente de uno u otro «portador» contingente. Ciertamente, toda la especie comparte la facultad de hablar: pero siendo esta facultad algo potencial, la comparte sólo en la medida en que uno de sus miembros se hace cargo individualmente e individualmente la encarna. Para expresarlo mejor: más que encarnarla individualmente, cada miembro de la especie *se vuelve un individuo* precisamente porque la encarna. El poder-decir es una experiencia *personal*, constitutiva de la unicidad de la persona, de cualquier persona, de cada una y de todas.

El hablante gana la propia singularidad cuando, debilitándose o anulándose la preeminencia de esto-que-se-dice, llega a representarse a sí mismo como «portador» puntual de la *dynamis* biológico-lingüística. Es lo que sucede en el monólogo exterior del niño: sabemos que en él se instala en primer plano la toma de la palabra, el detonador de la voz significante, la acción de enunciar. El soliloquio infantil individua al locutor: pero lo individua porque su *forma lógica* es «Yo hablo», o sea porque equivale a un performativo absoluto. La singularidad instituida por la representación de sí como «portador» de la facultad del lenguaje está todavía,

obviamente, vacía. Para llenarla proveerá todo aquello que, en el curso del tiempo, diremos de nosotros a nosotros mismos: travesías biográficas, incidentes embarazosos, breves triunfos, etcétera. Sería un error, sin embargo, atribuir la individuación a los contenidos factuales del monólogo. Dichos contenidos adquieren un peso extraordinario solamente porque son referibles a quien, habiendo dicho «Yo hablo», ya presenta la propia singularidad. Puede imputar*se* una biografía sólo a quien, habiendo sido imputada la potencia indeterminada de hablar, ya se ha vuelto el sustrato de cualquier imputación particular; sólo a quien está ya formalmente individuado.

10. El error de Vygotskij

Vygotskij afirma que el lenguaje egocéntrico infantil es el laboratorio donde se forja aquel pensamiento verbal que una antigua tradición ha denominado también «lenguaje interno». Las enunciaciones egocéntricas son anfibias: extrovertidas por estructura y modalidad de ejecución, también cumplen las típicas funciones de la meditación silenciosa. Marcan el breve interregno en el cual el «diálogo del alma consigo misma» está al alcance del oído. En poco tiempo el egocentrismo perderá su carácter altisonante, colocará sordina, se volverá imperceptible. Es totalmente erróneo, dice Vygotsky polemizando con Piaget, considerar al rumoroso soliloquio del niño una excrecencia inútil, sin futuro ni herederos; por el contrario, está destinado a transformarse en monólogo *interior*, o sea en pensamientos constituidos por palabras no pronunciadas (Vygotskij 1934, pp. 60-61, 208-213). ¿Pero es fidedigna esta línea hereditaria? ¿Es entonces cierto que los principales rasgos del lenguaje egocéntrico se vuelcan por completo en el pensamiento verbal? A mí me parece que hay aquí una llamativa mala interpretación por parte de Vygotskij.

En el monólogo interior del adulto se prolonga y afina cierta peculiaridad cognitiva del lenguaje egocéntrico: en primer lugar, la progresiva simbiosis entre pensamiento y palabra, o sea el hecho que se piensa *con* la palabra (cfr. Cimatti 2000). No es poco, pero tampoco todo. Una región

importante, a veces decisiva, del soliloquio infantil no se deja siempre transformar en «lenguaje interno». Es precisamente la región de la cual depende la formación de la autoconciencia y la individuación del locutor: el relieve conferido al tomar la palabra (o, en definitiva, al mismo acto de enunciar), exhibición del hecho-que-se-habla en desmedro parcial de eso-que-se-dice, relación directa con la genérica *facultad del lenguaje*. Todos estos aspectos son atribuibles a la *voz*, a la emisión sonora, al movimiento de aire producido por boca y pulmones. La vocalización no es un carácter marginal del lenguaje egocéntrico: su eliminación altera y empobrece el significado global del fenómeno. A la emisión de sonidos articulados están ligadas, por propio derecho, tanto la *performatividad* como la *ritualidad* del discurso que el niño dirige a sí mismo. Este discurso afirma siempre «Yo hablo»: cumpliendo, por lo tanto, con la palabra una acción consistente únicamente en tomar la palabra. Pero dicha acción permanecería irrealizada si el «Yo hablo» no fuese pronunciado en voz alta. En resumen: el audible lenguaje egocéntrico es depositario del performativo absoluto, pero no su presunto heredero universal, el silente «lenguaje interno». La voz, además, asigna un valor ritual a la toma de palabra, tornando visible al hablante como «portador» de la facultad del lenguaje: visible ante los otros, cierto, pero también ante sí mismo. El soliloquio extrínseco del niño, no el sucesivo monólogo interior, muestra la férrea unión entre el hecho-que-se-habla y el comportamiento ceremonial del animal humano, es decir, la ritualidad del lenguaje y la lingüisticidad del rito.

El lenguaje egocéntrico es un modelo compuesto del cual sólo algunos elementos confluyen en el «lenguaje interno» del adulto. Otros elementos, de importancia primaria, siguen por el contrario vías evolutivas muy distintas. El error de Vygotskij está en considerar escoria irrelevante a rasgos característicos del monólogo infantil que el pensamiento verbal no incluye en sí. Desatiende el papel *lógico* de la voz (garantizar la típica autorreferencia de los enunciados cuyo mensaje efectivo es «Yo hablo») y su alcance *ritual*. Respecto del egocéntrico, el «lenguaje interno» aparece como una abreviación restringida e infiel. Lejos de quebrarse y desmejorarse, lo que del egocentrismo infantil no se transmuta en monólogo interior sobrevive en múltiples prestaciones *vocalizadas* por el locutor adulto. Más precisamente: reaparece con

aspecto más evolucionado en todos los discursos en los que esto-que-se-dice se limita a indicar al hecho-que-se-habla. En determinados aspectos, los enunciados que dan cuerpo, en forma explícita o implícita, al performativo absoluto son legítimos descendientes del soliloquio infantil. Basta con pensar en el *monólogo colectivo* puesto en escena por la comunicación fática o la comunicación del culto religioso.

10.1. La prosecución más directa del lenguaje egocéntrico originario está constituida por los soliloquios en voz alta a los cuales también el adulto se abandona a veces, con marcada actitud teatral y evidentes intenciones apotropaicas. En la calle o en una habitación sin testigos, un hombre usualmente normal dirige a sí mismo, *sonoramente*, una orden o admonición, una súplica o una exhortación. Emitiendo sonidos bien pronunciados exclama: «Retrocede», o «Mantente en calma», o también «¿Qué he hecho para merecer esto?», «Basta ya», «Hazlo así», «No te puedo creer». Todas estas frases no poseen un contenido semántico bien definido: quien las escuchase con disimulo no sabría indicar la referencia y el mensaje comunicativo. Son algo más que una simple descarga emotiva, dado que, con ellas, el hablante se interpela e intenta actuar sobre sí; pero no son menos que un enunciado autosuficiente, dado que, en él, esto-que-se-dice es incomprensible e irrelevante. Supongamos, para no complicar las cosas, que el significado de las frases pronunciadas de forma perceptible por el adulto solitario dependa de reflexiones silenciosas desarrolladas precedentemente. Aún queda por preguntarse: ¿por qué motivo, en un cierto punto, el pensamiento verbal renuncia a su habitual sordina y se transforma en monólogo *exterior* o, si se quiere, en bullicioso lenguaje egocéntrico? ¿Qué función, cumple aquí la vocalización? ¿Por qué pronunciar en alta voz admoniciones y exhortaciones que podrían ser formuladas púdicamente en el discreto «lenguaje interno»?

10.2 Resulta de algún interés, para este propósito, el análisis efectuado por Edmund Husserl en la primera de las *Investigaciones lógicas*, cuyo parágrafo octavo se titula precisamente *Las expresiones en la vida psíquica aislada* (Husserl 100-01, I, § 8). ¿Qué es lo que hace el que emprende un

monólogo altisonante? Según Husserl, nada que pueda ser asimilado a la acepción ordinaria de «hablar». Dicho locutor no comunica nada *ni siquiera* a sí mismo. Las frases dichas no poseen por cierto el fin de informar al que las pronuncia acerca de sus «propias experiencias psíquicas». El autor del soliloquio no necesita ponerse de forma separada respecto de esto que ya está demostrando: «En el discurso monologal la palabra no puede tener, para nosotros, funciones de señales de la existencia de actos psíquicos, porque esta indicación estaría totalmente desprovista de objetivo. Los actos en cuestión son, efectivamente, experiencias nuestras en el mismo instante» (ibidem, § 8). Los enunciados dirigidos a sí mismo son descaradamente superfluos: se habla *fingiendo*, casi como si fuese sobre un escenario teatral. Sin embargo, con esta ficción tan pleonástica, algo sucede. Según Husserl, «cuando dirigiéndonos a nosotros mismos decimos: "he hecho mal, no puedo continuar comportándome así"», no estamos hablando *verdaderamente*, sino que nos limitamos a cumplir una operación algo bizarra: «No hacemos otra cosa más que *representarnos a nosotros mismos como personas que hablan y se comunican*» (ibidem, cursivas del autor). Sabemos que esta puesta en escena de sí en tanto «persona que habla» no es en absoluto parasitaria o extravagante (como, por el contrario, parece afirmar Husserl), sino que constituye un aspecto insuprimible, además de inadvertido, de toda enunciación. El punto crucial es que el individuo que monologa en voz alta *aísla* este aspecto y lo *ostenta* abiertamente. En el soliloquio bien realizado, precisamente porque está atenuado todo ímpetu comunicativo, se representa el propio hecho-que-se-habla. Liberado de objetivos comunicativos particulares, la voz significante da teatralmente informaciones sobre la facultad del lenguaje.

«He hecho mal, no puedo continuar comportándome así», «Basta ya», «Retrocede», «Señor, piedad», son otros tantos performativos absolutos, si bien implícitos. Su significado último es «decir: "digo"». El pasaje del silencioso pensamiento verbal al monólogo sonoramente emitido responde a la necesidad de «representarse a sí mismo como persona que habla». Es decir, con otra terminología, a la necesidad de remontar, mediante un pronunciamiento empírico puntual, el presupuesto trascendental de todo pronunciamiento posible (precisamente la facultad de hablar). Esta necesidad,

como hemos señalado, surge en momentos críticos de la existencia. Para mitigar una flaqueza es preciso a veces volver a recorrer ritualmente ciertas etapas de la antropogénesis o de la ontogénesis. Entre ellas está, sin ninguna duda, el lenguaje egocéntrico infantil, al que se deben la formación de la autoconciencia y la individuación del hablante.

11. La palabra religiosa

Solamente la palabra religiosa es siempre potente, repleta de efectos, performativa. Desde la plegaria al milagro, de la bendición a la confesión, de la invocación a la blasfemia, esta palabra comunica únicamente lo que ella misma *hace* en el momento en que es pronunciada. Por telúrico o de museo que pueda parecer, el ámbito religioso exhibe concentradamente la performatividad y la ritualidad del habla humana. El estudio de los actos lingüísticos, si es conducido con sobrio rigor científico (o, aún más, con mirada materialista), culmina necesariamente en una indagación teológica.

La hipótesis que deseamos proponer aquí no trata, sin embargo, acerca del parentesco general y ramificado entre *speech acts* y discurso litúrgico. Es una hipótesis más circunscrita y, a la vez, más comprometida. Hela aquí: el léxico religioso es, ante todo, el lugar de residencia oficial del performativo absoluto, o sea del *speech act* que declara consumar precisa y solamente la acción de hablar. La forma lógica de los enunciados religiosos es «Yo hablo». A diferencia de los performativos ordinarios («jurar», «bautizar», «apostar», etcétera), las frases del culto no se limitan a mencionar la realidad instituida *con* el decir o *en el* decir, sino que remiten explícitamente a la realidad *del* decir. Signos distintivos de la palabra sacra son la indeterminación (o la esterotipia) que se carga sobre el mensaje comunicativo y la correlacionada prominencia lograda por el acto de enunciar. Pensemos en el valor litúrgico de la *repetición*: las acumulaciones de invocaciones siempre iguales y casi siempre insignificantes, el triple pronunciamiento que vuelve eficaces las fórmulas mágicas, en definitiva el hecho de que «todo culto es un eterno recomenzar» (De Martino 1977). La reiteración ritual distrae del *dictum*, de contenido proposicional particular, fomentando

así la más audaz atención para todo *incipit* oratorio ulterior, lo que también vale para el simple gesto de tomar la palabra. Y esto es sólo un ejemplo entre tantos posibles. La palabra litúrgica, representante legítima del performativo absoluto, permite ver siempre de nuevo el *advenimiento* del Verbo en el mundo. Si el conjunto de las cosas dichas ilustra cada tanto sobre *cómo* es el lenguaje, la acción de enunciar muestra, al contrario, *qué* es el lenguaje. Es posible tomar aquí una línea (no la única, por cierto, pero tampoco la menos relevante) de confín entre profano y sacro: esto-que-se-dice es una cuestión terrenal, el hecho-que-se-habla relaciona, en cambio, a los hombres con los dioses.

Un examen del léxico religioso requeriría de un libro aparte y, sobre todo, de otro autor. Repitamos que están en juego solamente los aspectos de este léxico en los que se filtra la estructura formal del performativo absoluto. Para comenzar, algunas anotaciones concisas acerca de *«Dios» como palabra* y, especularmente, sobre la *palabra de Dios.*

11.1 En un admirable ensayo dedicado al fenómeno de la blasfemia, Benveniste observa que esta última «es exclusivamente un proceso de *palabra*», dado que consiste en una trasgresión sonora de la interdicción bíblica de *pronunciar* el nombre de Dios (Benveniste 1969, p. 288). «Es preciso prestar atención a la naturaleza de esta interdicción que se basa no sobre "decir algo" que sea una opinión, sino sobre "pronunciar un nombre", o sea una pura articulación vocal» (ibidem). ¿Por qué nunca la emisión de un cierto sonido, es decir una "pura articulación vocal", posee implicancias emotivas tan lacerantes? ¿A qué se debe el poder misterioso del significante «Dios», aquel poder que el blasfemo desafía y el hombre pío teme y honra? La cuestión es que «Dios» (como además «esto» o «yo») es un vocablo que se refiere *solamente* a la realidad lingüística instituida por su propia pronunciación. Ya que la noción de Dios se identifica con «decir: "Dios"», el acto de *pronunciar* el nombre santo debe ser expulsado de la libre circulación lingüística, rodeado de cautela, embellecido mediante una omisión sistemática.

Contrariamente a lo que pueda suponer cualquier materialista grosero, el hecho de que no haya otro Dios fuera del nombre «Dios» no sólo no atenúa, sino que aumenta el ritmo

del diapasón del arrebato religioso. En los primeros diez años del siglo XX, los monjes ortodoxos del monte Athos extrajeron consecuencias extremas de la inquietante coincidencia entre el pronunciamiento de la palabra y la cosa significada. Su tesis invierte la prohibición bíblica, aunque aduciendo las mismas razones que la habían provocado. Si Dios es una realidad eminentemente lingüística, solamente aquel que pronuncia a viva voz su nombre puede experimentar la presencia real. Dios se *encarna* otra vez en un perceptible *flatus vocis*. En 1913, el Santo Sínodo de la iglesia ortodoxa condenó como herético el entusiasmo nominalista de los monjes. Pero la discusión prosiguió largamente, con éxitos alternados. En defender con vigor la convicción madurada entre los eremitas del monte Athos concurrió, en particular, el filósofo y matemático Pavel Florenskij: argumentó que sólo en el nombre bien escandido se puede apresar la ininterrumpida revelación de la divinidad (Florenskij 1990, pp. 79-82). Emile Benveniste sintetiza de modo fulminante —y, casi con certeza, inconsciente— la tesis que suscitó la disputa así encendida, cuando escribe: «Se blasfema el *nombre* de Dios, pues todo lo que se posee de Dios es su *nombre*. Sólo por esa vía se puede alcanzarlo, para conmoverlo o para bendecirlo: pronunciando su nombre» (Benveniste 1969, p. 257).

Dios es algo *porque* quien lo halaga o ridiculiza toma la palabra y vocaliza su nombre. Es realmente sacro el acto de enunciar, no un significado definido. Opiniones y doctrinas sobre la naturaleza de Dios (y por consiguiente sobre el eventual contenido semántico de su nombre) *derivan* de las incansables reflexiones sobre la toma de la palabra —en términos de Benveniste: sobre «el aparato formal de la enunciación»— que la tradición religiosa ha dirigido de forma efectiva. Omnipotencia, ubicuidad, creación *ex nihilo*: éstos y otros atributos divinos son la reelaboración sublimada de algunos rasgos característicos del acto de enunciar (allí donde, sin embargo, son separados artificiosamente del texto del enunciado). El nombre «Dios» concentra en sí, y vuelve digno de adoración, un aspecto penetrante del discurso humano: el hecho-que-se-habla. También éste último, al igual que «Dios», es afirmado exclusivamente por un pronunciamiento sonoro. Cada vez que resulte indiferente su mensaje comunicativo y salte a primer plano el simple ejercicio de la voz significante cualquier vocablo o enunciado, por trillado

que sea, comparte las prerrogativas especiales del nombre santísimo. Dicho de otro modo: el nombre «Dios» es la venerable hipóstasis de los usos lingüísticos que dan lugar a un performativo absoluto. La «pura articulación vocal», a la que están enlazadas tanto la pía invocación de los monjes del monte Athos como el grito rabioso del blasfemador, constituye también la auténtica puesta en acto del enunciado «Yo hablo». El performativo absoluto, exhibiendo la facultad de hablar (o, si se prefiere, mostrando *que* el lenguaje *es*), infunde en innumerables discursos mundanos la elevada virtud del *nomen Dei*. Desde una perspectiva estrictamente teológica, merece ser considerado afín al agua bautismal o al vino de comunión eucarística; afín, en definitiva, a un *sacramento.*

11.2. La palabra de Dios plantea la redención, es una buena nueva, *evangelium*. Y, observemos, realiza eso que anuncia: mientras lo anuncia y precisamente porque lo anuncia. Escribe Gerardus van der Leeuw en *Fenomenología de la religión*: «La palabra de Dios es la manifestación, el mensaje, de la salvación, pero es también la misma salvación, tal como se revela en el acontecimiento actual» (Leeuw 1956, p. 328). El *hecho* de que Dios hable, de que Él hable, rompa su silencio para mostrarse a nosotros, es, como tal, salvador. No importa si sus frases resultan muy enigmáticas y hasta amenazadoras: lo que realmente cuenta es el pronunciamiento. Ya la sola enunciación de la palabra divina instituye una proximidad protectora entre creador y criatura. Queda claro que el Verbo suministra la prueba decisiva de su performatividad incondicional cuando, según la tradición cristiana, se hace carne, por lo tanto, aliento y sonido material. La perceptible voz significante del Dios encarnado no explica ni describe, sino *realiza* la presencia del Verbo en el mundo, aquella presencia que es, a un tiempo, prueba de salvación y salvación efectiva.

11.3. La bendición y la maldición constituyen una versión degradada e imperfecta, pero no infiel, de algunos rasgos destacados de la palabra de Dios. En la acción de bendecir o maldecir se hace valer a escala infinitesimal, alargándolo al máximo en dos polos opuestos, aquel poder intrínseco del acto de enunciar que el Verbo (al menos en el Cristianismo) luce sólo con finalidad salvadora. Escribe Van der Leeuw:

«La maldición es un efecto de la potencia, que no requiere de dioses o espíritus para volverla eficaz» (ibidem, p. 319). Y luego: «La bendición, que los antiguos germanos llamaban "salvación por la palabra", no es de ninguna manera un augurio pío: aplica, mediante la palabra, bienes que confieren la felicidad; es entonces una potencia concreta» (ibidem, p. 320). Podrá también no rendir cuentas aquel que maldice o bendice, puesto que reproduce, aún de modo limitado, la típica performatividad de los discursos divinos.

Al igual que el nombre de «Dios», también los verbos «bendecir» y «maldecir» no poseen realidad alguna fuera de su pronunciamiento concreto. El significado de estos verbos (como además el de los pronombres «esto» y «yo») coincide con la acción de pronunciarlos. Pero, a diferencia de «Dios» (y de «esto» y «yo»), «bendecir» y «maldecir» vuelven explícito el planteamiento en el que se resuelve su realidad por completo: ambos contienen «—decir» como parte constituyente. La presencia de «—decir» distingue a «bendecir» y «maldecir» también de los verbos delocutivos (cfr. § 4.2), que, al designar el acto de pronunciar una locución (por ejemplo, «saludar» significa «decir: "*salus*"»), no mencionan de ninguna manera a la actividad discursiva que ellos mismos cumplen. A propósito del verbo «bendecir», Benveniste observa: «Precisamente porque los dos componentes conservan su autonomía, *bien decir* no llega a ocupar el lugar del auténtico delocutivo, que hubiera sido un verbo derivado directamente de *bien*» (Benveniste 1958c, p. 340). Entonces ¿cómo están las cosas?

La situación delineada por *bien decir* y *mal decir* es similar, en cierta forma, a la del performativo absoluto «Yo hablo», cuya paráfrasis adecuada es, como sabemos, «decir: "digo"». También en los dos verbos en cuestión el «decir» aparece tanto a derecha como a izquierda de los dos puntos: «bendecir» significa «decir: "digo (bien)"», «maldecir» significa «decir: "digo (mal)"». También en ellos hay, por lo tanto, un evidente estreñimiento, dado que la acción de enunciar, además de constante lógica («decir: "..."»), es al mismo tiempo parte decisiva de la variable («...: "*digo* bien"» cada vez que resulte indiferente su mensaje comunicativo y salte a primer plano el simple ejercicio de la voz significante). Es cierto que, a diferencia del enjuto «decir: "digo"», que descompone analíticamente al performativo absoluto, nos tropezamos aquí con dos calificaciones opuestas: «*bien* (-decir)», «*mal* (-decir)». Pero preguntémonos:

¿en qué consisten, finalmente, el bien y el mal del que se hacen cargo «bendecir» y «maldecir»? Ciertamente no en una ventaja o en un daño contenidamente determinados. Ni tampoco en la corrección o descuido de la dicción. Lo que ambos verbos evocan es el «mal» o el «bien» consustanciales al mero gesto de tomar la palabra. En ellos, el acto de enunciar *declara* el propio poder apotropaico o calamitoso y, declarándolo, lo pone realmente en acción. Las fórmulas religiosas «Te bendigo» y «Te maldigo» evidencian la protección y el riesgo insitos en el hecho-que-se-habla; dejan ver el caudal *ético* de todo performativo absoluto.

12. La lengua del culto

El culto religioso tensiona, y parcialmente opone, la acción de enunciar y el contenido de los enunciados. *Celebra la distinción entre lenguaje y lenguas histórico-naturales.* Administra el hiato entre la potencia biológica genérica de decir y el conjunto de textos reales o eventuales. La praxis litúrgica puede colmar progresivamente los desvíos que sin embargo atiza, reconciliando al final las dos polaridades; o también puede radicalizar su contraste, a fin de tornarlo crónico (este suceso prevalece, obviamente, en la experiencia mística).

12.1 El lenguaje distinto de las lenguas histórico-naturales se presenta ante todo como una «lengua» *sui generis*: idioma especial del culto, jerga casi incomprensible, dialecto excéntrico empleado solamente en los confines entre el mundo humano y el más allá. La *facultad del lenguaje*, más universal que la *lengua* singular, está paradójicamente señalada por una zona mucho más estrecha de la *lengua*; para hacer las veces de aquella *facultad* hay formas discursivas artificiosas y marginales, extrañas al uso ordinario. Pensemos en el carácter abiertamente insignificante, o al menos misterioso, de «ciertos vocablos usados en el culto, como *aleluya, kyrieleison, amén, om om*». Según Van der Leeuw, «tienen un color, una resonancia, mística; la potencia misteriosa es aumentada por la incomprensibilidad. Así se forma una lengua de culto realmente peculiar» (Leeuw 1956, pp. 317 y sig.).

Más allá de ser un léxico privado (o desprovisto) de toda consistencia semántica, el rito religioso se ha servido de muchos expedientes para rebosar de la lengua histórico-natural de la comunidad en que es oficiado. A menudo y de buena gana ha adoptado *lenguas muertas*. Basta con unos pocos ejemplos para probarlo: la adopción del obsoleto alfabeto avéstico en la liturgia iraní, el recurso al sánscrito en las ceremonias sacras del budismo chino y japonés, el uso del hebreo clásico en presencia de fieles que se expresan sólo en arameo, la persistencia del latín en el culto católico preconciliar. En las religiones más antiguas fue, a veces, la misma escritura la que adoptó la función de idiolecto de culto, de pseudo-lengua capaz de garantizar la comunicación con el dios (Herrenschmidt 1996, pp. 63 y sig.). La lengua muerta (o extranjera o escrita) evoca sensiblemente todo aquello que, en general, sobrepasa al ámbito institucional de la *lengua*, de cualquier *lengua*; materializa en sonidos determinados, pero ignotos, la indeterminada y conocida facultad de hablar. De forma no muy diferente a la del niño dedicado al soliloquio altisonante, el fiel que repite «om, om» o «amén», o que recita salmos en un idioma fuera de uso, ignorado por él, toma distancia de la lengua materna, colocándose en aquella tierra de nadie que es la competencia lingüística en tanto requisito biológico-potencial de la especie.

El prototipo de toda lengua de culto es, sin duda, la *glosolalia*, o sea la acuñación compulsiva de palabras sin sentido. Afirmada en el cristianismo primitivo y en muchos movimientos religiosos antiguos y recientes, exhibe un estado intermedio entre *facultad de lenguaje* y *lengua*, el umbral ambivalente entre una y otra, el precipicio flanqueado a veces por el traductor. Escribe Van der Leeuw: «El glosolalo habla sin querer; en muchos casos parece que está dispuesto a hablar; a veces no ocurre ni siquiera esto, sino que habla maquinalmente, o, más precisamente, *el discurso sale de él hablando de sí*. Antes de hablar ignora qué dirá; aferra la palabra solamente después de pronunciarla, como si fuese de otros» (Leeuw 1956, p. 336). Muy próximos a la glosolalia están a veces los cantos religiosos. Escribe Clarisse Herrenschmidt:

> Los guerreros guayaqui cantan por la noche, junto al fuego, estrechándose unos a otros [...]. Cada guerrero canta un canturreo que en la cacofonía general nadie

> puede sentir o comprender, una misma palabra brutal de glorificación de sí [...] «yo, yo, yo». Cantada en presencia de los otros, esta palabra es sin embargo solitaria, pronunciada al vacío de cualquier escucha. Allí, entonces, el lenguaje no es de los hombres y la palabra no pertenece al sujeto (Herrenschmidt 1996, p. 51).

La glosolalia, pura no-lengua o idioma radicalmente extranjero, expresa de un modo exacerbado pero perspicuo la humildad penitencial que distingue, al menos por un momento, tanto al culto religioso al que se dedica el fiel como a la producción de un performativo absoluto por parte de un hablante descreído. En ambos casos el desmoronamiento del contenido semántico es la puerta estrecha a través de la cual es necesario pasar para retornar al genérico poder-decir partiendo de la propia lengua materna. En ambos casos, vale el lema evangélico «Húndete y serás elevado»: sólo aquel que vuelve indiferente o irrisorio el propio mensaje comunicativo llega a representarse a sí mismo como «portador» de la facultad del lenguaje.

12.2. Cualesquiera que sean las semblanzas específicas que asuma (idioma fuera de uso, glosolalia, etcétera), la lengua de culto se reduce siempre, según Van der Leeuw, a una forma peculiar de *silencio*: «El lenguaje fijo de la liturgia, donde ningún elemento es arbitrariamente modificable, tiende por aproximación a alcanzar él mismo debe callar el silencio. Todo oficiante lo ha experimentado, al pronunciar la palabra de esos textos. El uso de culto de una lengua extranjera se aproxima al silencio» (Leeuw 1956, 0. 337; cfr. Gambarara 2000). Entendamos: el hablante está destinado a ser silenciado en tanto autor de un *dictum* particular, de un mensaje particular. La recitación automática del texto sacro pone sordina a cualquier otro texto. El «silencio» ritual consiste en el aniquilamiento de esto-que-se-dice. Quien se limita a tomar la palabra (por ejemplo pronunciando una oración en lengua ignota) es realmente *taciturno*; por lo tanto, también quien acepta reducir la propia prestación locutoria a la mera emisión de sonidos articulados. Escribe Florenskij:

> Una curandera, con sus fórmulas memorizadas cuyo significado no comprende, o un sacerdote que pronuncia plegarias, parte de las cuales resultan incomprensibles hasta para él mismo, no son, sin embargo, fenómenos absurdos, como superficialmente pudiera parecer. Apenas aquella fórmula es pronunciada se indica y fija la intención relativa: el propósito de pronunciar la fórmula (Florenskij 1990, p. 76).

El silencio semántico al que tiende el culto religioso es, al menos, ruidoso. Lejos de excluir el pronunciamiento sonoro, lo implica y lo hace fuerte. Es un silencio «a voces»: provocado y sostenido por una voz que es *solamente* voz.

Cuando es litúrgicamente distinto de la lengua histórico-natural el lenguaje se materializa en cierta medida en el sonido, coincide en parte con el trabajo de los órganos fonatorios. La vocalización, precisamente porque simboliza la *facultad del lenguaje*, es regulada con obsesiva meticulosidad por el culto. La omisión o la alteración con que se mancilla el fiel al pronunciar un enunciado sacro pueden tener consecuencias fatales. Van der Leeuw subraya así el poder operativo (o sea la performatividad) de la fonología en el ámbito religioso: «Quien pronuncia palabras pone potencia en movimiento. Pero la potencia de la palabra aumenta de varios modos. Alzar la voz, insistir o acentuar, la unión del ritmo y de la rima, son elementos que confieren mayor energía a la palabra» (Leeuw 1956, p. 317). Y también: «Cualquiera que pronuncie exactamente sus frases y posea "la voz justa" puede afrontar los peligros del mundo» (ibidem, p. 318). Se trata, como dice el verso 719 de la *Coefora* de Esquilo, de mostrar «la fuerza de la boca». Una fuerza que se sirve de los más variados registros: la voz ejercita su función de culto cuando adopta tonos decisivos y pomposos, pero también acomodándose al «pianíssimo», o sea, susurrando cansadamente. La oscilación a la que está sujeto el pronunciamiento de la palabra religiosa llega hasta el límite extremo del *balbuceo* (*ibidem*, p. 336): es más, precisamente en él se advierte el deferente titubeo que el acto de enunciar siempre merece a causa de su magnitud intrínsecamente ritual.

La emisión de sonidos, el movimiento de la lengua contra el paladar, el desplazamiento de aire son requisitos *lógicos* indispensables del performativo absoluto (dado que, recordemos, garantizan la autorreferencia integral de «Yo

hablo»), y al mismo tiempo, preciosos ingredientes *culturales* de la religión. La centralidad de la fonación en el ámbito litúrgico muestra hasta qué punto la experiencia religiosa está conectada a los aspectos fisiológicos del lenguaje humano. La voz significante, no uno u otro significado particular, se halla en condiciones de hacer las veces de *médium* entre el hablante y su Dios. Sólo ella puede relacionar al locutor individual con aquel exorbitante interior biológico (filogenético y ontogenético) que, trascendiendo todo enunciado definido, asume siempre de nuevo formas divinas. Reconocer sin duda el papel asumido por la fonación en la praxis religiosa permite entender de un modo más adecuado, o sea, menos condescendiente y despreciativo, las palabras de Ludwig Feuerbach, autor maltratado tanto por los filósofos analíticos como por los continentales: «Dios no es otra cosa, sino el concepto de la inmediata unidad de especie e individuo» (Feuerbach 1841). Pues bien, el individuo que habla experimenta su unidad inmediata con la especie mediante la emisión de sonidos articulados. Por esto, esta emisión es lo que permanece y vale cuando se dirige verbalmente a Dios (que, por esto mismo, es el concepto de aquella unidad). Por esto, la voz es *sacra*.

12.3. La tensión entre lenguaje y *lengua* histórico-natural alcanza su culminación en la *confesión*. En ningún lugar como en este rito la contraposición entre el mensaje comunicativo y la simple acción de enunciar aparece tan conmovedora y dramática. En ningún lugar el performativo absoluto cumple una función tan delicada. Aquel que declara el mal realizado, por ejemplo un robo a mano armada o un homicidio, expresa terribles contenidos semánticos en italiano o en portugués. Para purgar tales golpes no hay otro medio más que hablar en voz alta. El acto de enunciar constituye, aquí, el único antídoto válido contra el veneno contenido en el texto de los enunciados. Tomar la palabra, lo que sobrepasa los confines de la lengua particular y apela sensiblemente a la facultad del lenguaje, *desdice* el mal antes descrito y, de este modo, alivia y sana. En la confesión, esto-que-se-dice es, literalmente, el *pecado* del que conviene enmendarse; por el contrario, es redentor o *salvador*, y solamente él, el hecho-que-se-habla.

13. De la plegaria

La plegaria en voz alta, que tanta importancia posee en el culto religioso, prolonga y desarrolla el lenguaje egocéntrico infantil. Hereda ciertas funciones principales. Y retoma descaradamente, a veces complicándola en desmesura, sus modalidades típicas: la masa de fieles, a fin de alabar o suplicar, da lugar a una secuela de «monólogos colectivos», en los que predominan la *ecolalia*, la *fabulación*, el *anuncio* de lo que se está haciendo o se desea hacer.

Hemos visto antes (§ 10) que el lenguaje egocéntrico del niño, contrariamente a cuanto hipotetiza Vygotskij, no se transforma totalmente en el silencioso pensamiento verbal del adulto. Muchos de sus rasgos cruciales —precisamente aquellos de los que dependen la formación de la autoconciencia y el principio de individuación— están, de hecho indisolublemente conectados a la vocalización. Los estigmas del soliloquio infantil perceptible reaparecen, ante todo, en los discursos realmente pronunciados en los que un locutor experto y astuto se limita a afirmar: «Yo hablo». Reaparecen, entonces, en los juegos lingüísticos distintivos de la producción de un performativo absoluto. Son ejemplares, desde este punto de vista, los monólogos exteriores con los que el adulto, hablando consigo mismo, se exhorta o reprende: «Has hecho mal, no puedes continuar así», «Basta ya», «Piedad, Señor», etcétera. Son precisamente estas erupciones fonológicas con las que se infringe el silencio del pensamiento verbal las que pueden ser equiparadas con justicia a la plegaria propiamente religiosa.

La semejanza más vistosa entre la oración proferida en el templo y el monólogo altisonante de un adulto turbado reside en su *superfluidad*. Si recordamos la observación de Husserl (cfr. § 10.2): puesto que cuando habla consigo mismo el locutor no se comunica más que con «experiencias psíquicas» que ya conoce perfectamente, el monólogo es «una expresión sin señal», totalmente inútil desde la perspectiva informativa. También la plegaria es pleonástica; también en su caso puede parecer que se habla *fingidamente*. Como el monologante no necesita informarse acerca de sus propias «experiencias psíquicas», de igual modo el orante no necesita notificar a Dios esto que piensa y desea, ya que Dios ya

está al corriente. En el *De Magistro*, Agustín de Hipona se detiene en el carácter redundante de la plegaria vocalizada: «*Agustín*: ¿No te parece entonces que el lenguaje haya sido instituido sólo para enseñar o para hacer recordar? *Adeodato*: Podría parecerme, de no ser porque me resulta dudoso el hecho de que para orar, sin embargo, hablamos. Es absurdo pensar que nosotros enseñamos o recordamos algo a Dios» (*De Mag.*, I, 2). Pocos renglones después queda claro que la plegaria, estéril como es de mensajes comunicativos, es pronunciada sonoramente «no porque Dios escuche, sino porque los hombres escuchan, y por un cierto común acuerdo, transmitiendo este reclamo a la memoria, se elevan a Dios» (ibidem) Los dialogantes concuerdan en el hecho que, «al orar a Dios, del cual no podemos pensar que reciba una enseñanza o esté dispuesto a recordar, las palabras sirven para exhortarnos a nosotros mismos» (ibidem, 7. 19).

La plegaria, por otra parte superflua, es pronunciada nada menos que con el objetivo de *representarse como hablantes.* La elevación a Dios y la íntima exhortación se apoyan precisamente sobre esta representación autorreflexiva. Para confortar y purificar al pío locutor se da la exposición de sí como fuente de enunciaciones o detonador de las voces significantes. También en las «expresiones de la vida psíquica aislada» no se hace más, según Husserl, que refigurarse «como personas que hablan y comunican». Tanto quien se dice a sí mismo «He obrado mal, no puedo continuar así», como quien reza exclamando «Dios mío, perdóname», se limitan a poner en escena la propia facultad del lenguaje, a dar prueba de *poder* hablar. Ambas formas del discurso son, en realidad, una misma. La oración religiosa regula y potencia los soliloquios verbalizados del adulto, confiriéndoles semblanzas culturales. Pero como estos soliloquios perpetúan muchas características peculiares del lenguaje egocéntrico infantil, se podría también decir que la oración es un *lenguaje egocéntrico de segundo grado*.

13.1. La representación de sí mismo como hablante, peso y jactancia de la oración, constituye también el perno del principio de individuación. El niño se destaca de la vida preindividual cuando se manifiesta, a los otros y a sí mismo, como «portador» singular de la facultad del lenguaje, sustrato particular de

la potencia biológica de hablar. La plegaria renueva aquella separación. Valoriza o restablece entonces la individuación del hablante. Es evidente que la necesidad de valorizar o restablecer se advierte solamente cuando se llega a una *crisis*. La plegaria religiosa es un excelente documento de las crisis periódicas que salen al encuentro de la individuación y, al mismo tiempo, un modo eficaz de enfrentarlas y superarlas. Pronunciar en voz alta palabras superfluas, que no comunican nada, señala el empañamiento de la singularidad del hablante y, al mismo tiempo, ayuda a restablecerla. En tanto muestra el deshacerse de la individuación, la plegaria es una *ontogénesis al revés*, o sea una marcha hacia atrás, hacia aquella realidad preindividual de la que nos emancipamos parcialmente durante la infancia. Por el contrario, en tanto asegura un salida de la crisis, reconfirmando así la individuación, es una *ontogénesis ritualmente duplicada.*

13.2. Reza desamparadamente (o, más pedestremente, estalla en una exclamación destinada a sí mismo, tipo «No puedo continuar así») aquel que siente amenazada la propia singularidad. La presión de la vida *preindividual* parece, por un momento, insostenible. El «Yo» bien diferenciado ya no es una certeza incuestionable: se tiene la impresión de que él fluye en el mundo de todos y de ninguno (cfr., *infra*, cap. 3, § 3).

La plegaria refleja la situación ambigua en la que rige una fusión más o menos acentuada entre individuo y especie, es decir, entre Yo y Dios. Escribe Eugène Minkowski: «Es falso comenzar diciendo que en la plegaria hay un Dios y un yo que se dirige a él; esto sería alterar el fenómeno que nos proponemos estudiar» (Minkowski 1968, p. 105). La viscosa unidad de ambos polos, y la indistinción entre emisor y destinatario, es primaria e insuperable. Paul Tillich nota cuán bizarro y hasta estridente es «hablar a alguien al que no se puede hablar porque no es "alguien"[...]; el decir "tú" a quien está más próximo al Yo que el Yo a sí mismo» (Tillich 192, pp. 134 y sig.) Por un lado, el Dios suplicado se coloca en las antípodas de la individualidad (no es «alguien»); pero por otro lado, está muy próximo a resultar muy familiar («más cercano al Yo que el propio Yo»). El orante registra con espanto y maravilla la *intimidad* de lo preindividual, o sea la relevancia de los caracteres biológicos de la especie en las

cavidades más recónditas de su psiquis. Y existe luego un caso extremo. Cuando advierte la labilidad del Yo, quien reza puede también decidir salir de la incertidumbre radicalizando la crisis de la individuación. Se efectúa, entonces, la resuelta conversión a una existencia impersonal: antes que temerle, se la desea y bendice. Simone Weil, quien ha cultivado tenazmente esta posición, escribe: «No poseemos nada del mundo —ya que éste puede interrumpirse por completo— sino el poder de decir Yo. Y es esto lo que debemos donar a Dios, es decir, destruir» (Weil 1947, p. 35). Y también: «Una vez que hayamos comprendido que no somos nada, el objetivo de todos los esfuerzos deberá ser el ser nada. Es para esto [...] que se reza: Dios mío recuérdame no ser nada» (*ibid*, p. 44). Para Weil, la divinidad entra en contacto con el individuo humano sólo a condición de que éste último deje de ser tal; o sea sólo a condición de que anule, *mediante el rezo,* la propia y embarazosa singularidad.

Si la oración religiosa (como el lenguaje egocéntrico) es un hablar a sí mismo, conviene no obstante agregar que este «sí mismo» asume, aquí, aspectos inestables y ruinosos.

13.3. Cuando nos parece que nuestra singularidad es reabsorbida en la informe vida preindividual intentamos en general (no compartiendo las inclinaciones de Simone Weil, obviamente) reactivar el proceso de individuación. A tal fin recurrimos al propio lenguaje egocéntrico de segundo grado, la plegaria, que muestra la fragilidad y las grietas de la individuación. Esta realización apotropaica no consiste por cierto en expresar las características distintivas de un cierto Yo: esto que ahora parece en equilibrio y a salvo es el Yo como sustrato unitario que enlaza recuerdos bien equilibrados y notas biográficas incomparables. La oración no es entonces una acción *individual*, puesto que su objetivo consiste en emancipar ritualmente al locutor de la experiencia impersonal que lo invade. Es, ante todo, una acción *individuante*. Evoca y renueva el pasaje del anónimo pronombre «se» al «yo». La glosolalia, que después de todo es un modo ardoroso de rezar, aclara bien la cuestión: nada menos *individual* que una secuencia de sonidos insignificantes, pero al mismo tiempo, nada más *individuante* que el puro tomar la palabra con el que el fiel exhibe la inherencia del genérico

poder-decir a su cuerpo viviente individual. Por otra parte, no resultan individuales, sino individuantes todos los enunciados cuyo primer y último sentido es «Yo hablo».

Precisamente por pleonástica y superflua bajo el perfil comunicativo (Dios ya sabe lo que se está diciendo), la oración religiosa permite al hablante representarse otra vez a sí mismo como «portador» individual de la facultad del lenguaje, como contingente e irrepetible personificación de la potencia biológica de hablar. En la oración de culto se cumple de nuevo, tras haber experimentado la decadencia provisoria, la *encarnación* del Verbo en un cuerpo caduco. El núcleo exquisitamente natural del principio de individuación se condensa en el versículo más enigmático de Juan: *Et verbum caro factum est.*

14. ***In limine***

Una mirada retrospectiva. El performativo absoluto «Yo hablo» es la forma lógica, o al menos la paráfrasis más adecuada, de todos los juegos lingüísticos en los que se da el máximo relieve al hecho mismo de tomar la palabra, mientras se torna secundario o desdeñable el mensaje comunicativo concreto. El estudio de la estructura y de las funciones del performativo absoluto (relación con los actos locutorios y los verbos delocutivos, primacía de la vocalización, inmunidad de las carencias de infelicidad y vacuidad, etcétera) ha ocupado los parágrafos 1-7 del presente capítulo. A continuación nos preguntamos por dos ámbitos en los que despliegan un papel crucial los equivalentes implícitos del enunciado «Yo hablo»: el lenguaje egocéntrico infantil (§§ 8-10) y la palabra religiosa (§§ 11-13).

El performativo absoluto se instala en la encrucijada de cuestiones filosóficas no poco relevantes. Recordemos las principales, estrechamente entrelazadas y hasta yuxtapuestas: a) la distinción entre lenguaje y lengua histórico-natural; b) la formación de la autoconciencia; c) el principio de individuación; d) el fundamento lingüístico de la típica ritualidad del animal humano; e) la necesidad periódica de evocar con fines apotropaicos las etapas más destacadas de la antropogénesis. Lo que más importa es el aspecto empírico, factual,

fenoménico que asumen tales cuestiones cuando son examinadas a la luz del performativo absoluto. Los juegos lingüísticos que privilegian al acto de enunciar, tornando casi irrelevante al texto del enunciado, aseguran una plena e inmediata visibilidad a los presupuestos trascendentales de la comunicación. Las condiciones de posibilidad de la experiencia se inscriben en el círculo de los hechos realmente realizados. El fundamento oculto del discurso humano se manifiesta como un fenómeno discursivo peculiar; en definitiva, como un específico *modo de decir*. El performativo absoluto es, entonces, el órgano de una *revelación* de molde materialista, gracias al cual la raíz aflora a la superficie; o mejor aún: muestra que ha estado siempre.

14.1. Los juegos lingüísticos en los que predomina el enunciado «Yo hablo» aparecen en las formas de vida más diversas, situándose sin embargo *en su límite*. Es decir que intervienen cuando una cierta forma de vida deja de ser obvia o se torna, al contrario, impenetrable o controvertida. El empleo del performativo absoluto señala el «estado de excepción» en el cual se vierte un contexto de experiencia que, hasta aquel momento, había constituido un cauce seguro para la praxis.

Ahora, para concluir, vale la pena avanzar algo sobre una hipótesis ulterior. Nada más que un apunte o una deuda que saldaremos rápidamente. Hela aquí: en las formas de vida contemporáneas el performativo absoluto ya no tiene una ubicación periférica o intersticial, sino que preside el centro de la escena; ya no señala un «estado de excepción», sino que garantiza la *administración ordinaria*. Los juegos lingüísticos basados en el enunciado «Yo hablo» (o sea sobre la exhibición de la propia facultad de lenguaje) representan, hoy, el auténtico fulcro de la comunicación social. Basta con pensar en cómo la actual organización del trabajo moviliza la competencia lingüística genérica (potencial, biológica) del animal humano: en la ejecución de innumerables tareas y funciones no cuenta tanto la familiaridad con una clase determinada de enunciados, sino la actitud de producir todo tipo de enunciaciones: no esto-que-se-dice, sino el simple y puro poder-decir (cfr., *infra*, cap. 6, § 5).

Esta hipótesis implica al menos una consecuencia importante. Hemos observado que el performativo absoluto ofrece la posibilidad de volver a recorrer resumidamente algunos pasajes del proceso de hominización. Y que esta posibilidad es recorrida en caso de dificultad o malestar. Pero esto vale sólo mientras el performativo absoluto permanece como un dispositivo marginal, que opera *en el límite* de todas las formas de vida, pero sin caracterizar ninguna. Las cosas cambian, evidentemente, cuando deviene el perno visible a cuyo alrededor gira la práctica lingüística cotidiana. Si fuese cierto que el enunciado «Yo hablo» señala de forma acabada la actual sociedad de la comunicación, convendría pensar que la repetición de la antropogénesis ya no es, en nuestra época, un recurso apotropaico al cual acudir para detener los golpes de una crisis, sino un inmediato y muy considerable *contenido de la experiencia ordinaria*. Convendría pensar, entonces, que la praxis humana está en el punto de poner explícitamente en tema (y en obra) las propias condiciones de posibilidad; de asumir como si fuese su materia prima los rasgos diferenciales de la especie; de aplicarse del modo más directo al conjunto de requisitos que vuelven humana a la praxis.

III. *Repetición de la antropogénesis*

1. De Martino: el hacer y deshacer de la autoconciencia

Ha sido Ernesto De Martino quien ha mostrado cómo la antropogénesis es un resultado inestable y, dentro de ciertos límites, *reversible*. Las notables prerrogativas del animal humano no son un trasfondo adquirido de una sola vez, contra el cual se perfilan los vaivenes tumultuosos y los fracasos ocasionales de la praxis histórica. El riesgo del fracaso o del retroceso concierne, a veces, a aquellas prerrogativas básicas. Y es el trasfondo como tal el que, en la duda, debe ser revocado, tornándose en el epicentro de una crisis.

De Martino examina, ante todo, el hacerse y deshacerse de la autoconciencia. Lejos de constituir un presupuesto incondicionado, como afirmaba Kant, la «unidad sintética del apercibimiento» es el éxito incierto de un tránsito histórico-natural: tránsito que no se deja nunca a la espalda, hasta el punto de recorrerlo con frecuencia esquivamente. En un pasaje crucial del *Mundo mágico*, que tiene el mérito de haber atraído la ira y el escarnio de todos los idealistas domésticos de la filosofía italiana, De Martino escribe entre otras cosas:

> Pero también el supremo principio de la unidad trascendental de la autoconciencia comporta un riesgo supremo para la persona, que es el riesgo de perder por ella el supremo principio que la constituye y funda. Este riesgo surge cuando la persona, en lugar de conservar la propia autonomía respecto de los contenidos, abdica de su

> tarea, dejando que los contenidos se hagan valer fuera de la síntesis, como elementos sin amo, como *datos* en sentido absoluto. Pero cuando se perfila tal amenaza es la propia persona la que corre el riesgo de disolverse, desapareciendo como presencia [...]. Kant asumía como dato ahistórico y uniforme la unidad analítica del apercibimiento, o sea el pensamiento del yo que no varía con sus contenidos, sino que los comprende como suyos, y de este dato pone la condición trascendental en la unidad sintética del apercibimiento. Pero como no existen (sino por abstracción) elementos y datos de la conciencia, del mismo modo no existe de ninguna manera una presencia, un ser empírico, que sea un dato, una inmediatez originaria a resguardo de cualquier riesgo, e incapaz en su propia esfera de cualquier drama o cualquier desarrollo: o sea, de una *historia* (De Martino 1948, p. 188).

El «Yo pienso» no es un proceso garantizado: somos situaciones delicadas en las cuales figura hasta la puesta en escena. Antes de detenerse sobre los modos con los que la autoconciencia metaboliza una pérdida o una derrota, De Martino se ocupa de la pérdida y de la derrota (ya no metabolizables) que embisten cada tanto a la propia autoconciencia. El «cuento de la formación» del animal humano repropone sin pausa su primer capítulo, aquel en el que algunos requisitos distintivos de la especie no se destacan de forma notable y las categorías trascendentales exhiben sin limitaciones su génesis empírica.

De Martino analiza, además, el hacerse y deshacerse de eso que Heidegger llama «ser en el mundo». Lector precoz (aunque nunca muy complaciente) de *Sein und Zeit* [*Ser y Tiempo*], afirma que la correlación fundamental Yo/mundo está expuesta al peligro de una catástrofe radical. También aquí su atención no se dirige hacia la posibilidad negativa incluida en una modalidad de la existencia humana, sino al eventual desmejoramiento de esta misma modalidad. Para De Martino no cuentan la angustia o la molestia de las que somos presa ante el mundo, sino el eclipse de cualquier experiencia propiamente mundana, comprendidas obviamente aquellas angustiantes o tediosas. La psicopatología y la historia de las religiones afirman con claridad ejemplar la precariedad del itinerario

antropogenético. El mito escatológico del fin del mundo pone de relieve, según De Martino, «el riesgo de "no-poder-ser-en-ningún-mundo-posible"» (1977, p. 85). No se trata del producto arbitrario de tormentos teológicos, es decir de una simple alteración cultural, sino del síntoma con que se manifiesta una propiedad natural de nuestra especie. La creencia en las periódicas destrucciones y regeneraciones del cosmos («una de las actitudes humanas filogenéticamente más antiguas» [ibidem p. 74]) está unida a la configuración biológica de aquel primate superior que, careciendo de instintos especializados, se las debe ver con un contexto vital parcialmente indeterminado (el *mundo*, precisamente), no con un *ambiente* previsible en cada detalle. El Día Final es siempre actual: en el modo de ser del animal humano, no sólo es contingente la experiencia bien definida, sino, en cierta medida, las propias condiciones de posibilidad de la experiencia.

Crisis y reversibilidad de la unidad sintética del apercibimiento, crisis y reversibilidad del ser en el mundo. Radicalizando apenas un poco el diagnóstico propuesto por De Martino, se podría decir: la naturaleza humana consiste en tener siempre que ver con el origen del hombre en tanto especie particular. O también: la constante *repetición de la antropogénesis* es un carácter distintivo del *anthropos*. El acto inaugural no se hunde en un «otro momento» ya archivado, sino que permanece siempre en primer plano, concomitante a todas las articulaciones concretas de la praxis social y de la política. La prehistoria penetra en cada momento histórico singular.

2. Saussure: el origen como condición permanente.

Todos sabemos que el hombre existe desde hace aproximadamente cien mil años. ¿En qué sentido, entonces, sus orígenes están ante nuestros ojos? Es obvio que no asistimos cada mañana al logro de la postura erecta. Somos sin duda pasajes evolutivos inmemoriales, cuyo desarrollo no es reproducido de ningún modo en nuestra experiencia actual. La tactilidad típicamente humana presupone, pero no re-edita, la liberación de la mano de la carga de la deambulación. Debe valer, entonces, un criterio limitativo: la génesis de una especie puede ser considerada todavía actual sólo por aquellos

aspectos en los cuales ella coincide en todo y por todo con el modo de funcionamiento ordinario de la especie en cuestión. La antropogénesis es evidente y recursiva allí donde predomina la indiscernibilidad entre proceso formativo y esquemas operativos completamente desarrollados, injerto y rutina, *natura naturans* y *natura naturata*. Entre los ámbitos en los cuales el resultado cumple fielmente la premisa, y la hominización se identifica con la naturaleza humana, salta por su importancia el lenguaje verbal.

Saussure y la teoría de la evolución de las especies: una relación fallida, mejor dicho, imposible. Esto sostienen los estudiosos de las ciencias cognitivas. Y tanto peor para Saussure, hacerse entender. Él se ocupaba solamente de la lengua como sistema completo y coherente, omitiendo con desenvoltura el acto de nacimiento del discurso humano, el cordón umbilical que lo une a formas precedentes de comunicación y pensamiento. Reproche insidioso y poco fundamentado. Bien mirado, es precisamente la lingüística estructural la que ha sugerido el principio metodológico que puede arrojar luz sobre el carácter iterativo de la antropogénesis. Saussure no elude la cuestión del origen del lenguaje. Al contrario, la extiende hasta el punto de volverla coextensiva al estudio de cada enunciación particular. Escribe: «Es una idea completamente falsa creer que en materia de lenguaje el problema de los orígenes difiere del de las condiciones permanentes» (Saussure 1922; cfr. Gambarara 1991).

Sopesemos cuidadosamente estas palabras. ¿Significa entonces que el lenguaje nace ya hecho? Que lo crea quien quiera: el prejuicio no es delito. Pero a mí me parece lo contrario: para Saussure el lenguaje lleva con sí, incluso en sus manifestaciones más complejas y cargadas de historia, la impureza y debilidad de su génesis. Es inútil buscar un estado emergente del lenguaje: pero es inútil solamente porque el lenguaje no ha salido nunca de aquel estado emergente. No tiene sentido el tratar de hacer el intento de volver a salir del *incipit*, dado que aún está clavado en dicho *incipit*. El origen es siempre inminente, como una práctica no concluida. La lingüística descriptiva, apenas cumple con escrúpulos su propio objetivo, delinea inevitablemente una logogénesis. Lo que fue en un principio perdura intacto en la experiencia de cada hablante. El funcionamiento actual de nuestros discursos repite sin pausas la «escena primaria» del habla humana. El animal que posee lenguaje es, en definitiva, un animal *simil-nativo*.

Según este modo de entender la afirmación de Saussure, la pregunta perspicua sería: ¿qué aspecto de las «condiciones permanentes» refleja en sí el «origen»? Y viceversa: ¿qué cosa del «origen» no se aparta jamás del todo, convirtiéndose entonces en regla y administración ordinaria? Me limito, aquí, a una alusión sin sutileza conceptual: un examen más adecuado de este punto se halla en otras partes del libro (cfr. *infra*, cap. 6, § 4). El lenguaje verbal humano posee un fundamento negativo: surge, en efecto, de la *carencia* de un código de señales correlacionado de modo unívoco con las diversas configuraciones del ambiente circundante. Esta carencia, unida a la capacidad fisiológica genérica de proferir sonidos articulados, define de la forma más pertinente lo que llamamos *facultad* del lenguaje. Facultad significa potencia. Y potencial es eso que, de por sí, no tiene ningún relieve autónomo, presentando más bien los estigmas de la inactualidad y la latencia. Posee facultad del lenguaje sólo el ser viviente que nace afásico. Es logogenético el pasaje de la potencia al acto, de la facultad todavía indefinida al discurso puntual, de la afasia inicial a una ejecución verbal contingente. Este pasaje es crónico, o mejor dicho, *recursivo*: no ha sucedido de una vez para siempre, en la época del Cro-Magnon o en la primera infancia, sino que distingue a toda la experiencia del locutor. Emile Benveniste aprehende bien la iteratividad de la logogénesis cuando constata cómo cualquier hablante que, al dar lugar a una enunciación, debe ante todo «apropiarse de la lengua» (Benveniste 1970). La necesidad de apropiación indica un estado preliminar de carencia y afasia, del cual es preciso emanciparse siempre otra vez. El umbral antropogenético no ha sido cruzado definitivamente *in illo tempore*: precisamente el umbral como tal constituye la morada habitual del animal lingüístico. El «érase una vez» adopta el aspecto del «nuevamente una vez».

Consideremos la comunicación de las abejas, piedra esópica sin paragón de la filosofía del lenguaje. La danza con la que estos himenópteros señalan la distancia y dirección del lugar en que se halla el alimento se limita a seguir un libreto especificado en todas sus partes. Los principales rasgos del código-libreto son «la fijación del contenido, la invariabilidad del mensaje, la relación con una sola situación, la no-descomponibilidad del enunciado, su transmisión unilateral» (Benveniste 1952, p. 77). Pues bien, el libreto del que

disponen las abejas ha tenido un origen filogenético que *no* se prolonga en su funcionamiento actual, ni es afirmado por él: el mensaje comunicativo expresado en el movimiento circular de las abejas recolectoras presupone el código, pero sin volver a recorrer la formación. El lenguaje humano consiste, contrariamente, en la ausencia de cualquier libreto definido y, al mismo tiempo, en la *potencia* de construir libretos de todo tipo: «Los morfemas, elementos de significado, se resuelven a su vez en fonemas, *elementos de articulación sin significado* [...] cuya combinación selectiva y distintiva da lugar a la unidad significante» (ibidem, p. 76, cursivas del autor). El tránsito reiterado de la potencia al acto —y también, por otra parte, de los fonemas a los morfemas— corresponde a eso que, en el caso de las abejas, fue la formación filogenética del código-libreto. Precisamente porque es una potencialidad amorfa e inarticulada, la facultad del lenguaje no se alza sobre sí misma, dotada de una realidad positiva propia. Por paradójico que pueda parecer, esta facultad se recorta sobre el fondo de sus ejecuciones, inseparable de ellas como la sombra del cuerpo. La condición de posibilidad es sostenida a su vez por los fenómenos que vuelve posibles. El pasaje de la facultad a la ejecución no da por sentada la logogénesis, pero es su copia conformada. Tomar la palabra rompiendo el silencio equivale a reproducir en pequeña escala la escena primaria del discurso humano: «Antes de la enunciación, la lengua no es más que la posibilidad de la lengua» (Benveniste 1970, p. 99). Es la pareja potencia/acto en su conjunto la que cumple el doble juego: exordio y funcionamiento ordinario, «érase una vez» y «también una vez».

Esto que vale para el lenguaje verbal, vale también para la temporalidad propiamente humana. También para esta última se puede hablar con justicia de una plena coincidencia entre orígenes y condiciones permanentes. Y sobre todo: también en el caso de la cronogénesis dicha coincidencia se refiere a la pareja potencia/acto.

Se intuye que no hay trazas del tiempo allí donde falta la experiencia del *no-ahora*. Condición imprescindible del devenir es una falta de actualidad, un orificio en la red de los *ahora*. El «eterno presente» de Dios o del animal encastrado en un ambiente no es de ninguna manera un presente: bosqueja más que nada un modo de ser atemporal. Quien dice

«no-ahora», dice potencia. Lo potencial es, por definición, ausente, privado de realidad propia, extraño al transcurso cronológico. Quien dice «ahora» dice acto. Ser en acto significa ser presente. Potencia y acto son conceptos temporales. Es más: son conceptos *temporalizantes* (cfr. Virno 1999). Su relación es cronogética en tanto polaridad heterogénea. El acto coloca provisoriamente en dilación la potencialidad indeterminada, se le opone por un instante. Y dicho instante es el «ahora». La sola definición pertinente de «ahora» es, entonces, *no más no-ahora*. La cronogénesis, es decir la pareja inactualidad/presencia, está trabajando en cada fragmento individual del devenir. Cualquier momento histórico comprende en sí potencia y acto, no-ya y ahora, un aspecto lacunoso y otro saturado. Cualquier momento histórico prolonga y renueva el *incipit* del tiempo. También aquí, como en el caso de la enunciación verbal, tenemos la constante reproducción a pequeña escala de un episodio antropogenético. No se trata de una simple analogía: ¿qué más es la facultad del lenguaje, desde la perspectiva temporal, si no un *no-ahora*, una persistente inactualidad, algo no presente? ¿Y qué es un acto de palabra si no un *ahora*, o sea, un «no más no-ahora»? Parafraseando a Saussure, se puede decir: es una idea por completo falsa creer que en materia de temporalidad el problema de los orígenes difiera del de las condiciones permanentes.

Referido a este punto nos parece oportuno introducir alguna precisión conceptual. De Martino habla de crisis de la antropogénesis, es decir de su recesión parcial. Pero tal crisis es imaginable sólo si la antropogénesis persiste siempre en el orden del día. Puede desistir o fallar un proceso en curso, no un resultado consolidado. La condición básica de la crisis es, entonces, el carácter símil-nativo del animal humano; o también, aunque es lo mismo, la coincidencia entre *incipit* y funcionamiento ordinario. De esta coincidencia ha hablado Saussure a propósito del lenguaje. Ésta rige aún, también, en el ámbito de la temporalidad; y se puede presumir razonablemente que concierne a la autoconciencia y al ser en el mundo. La *crisis* de la antropogénesis, si por un lado presupone la *persistencia* o la constante capacidad de realización de esta última, por otro exige, como antídoto, la reafirmación de algunas prerrogativas especie-específicas del *Homo sapiens*. Exige la *repetición* de la antropogénesis. De ahora en

adelante, por «repetición» no se entenderá ya una recursividad genérica, sino solamente el rescate de la crisis. La identidad entre «origen» y «condiciones permanentes» postulada por Saussure es la premisa ontológica sobre la cual se apoyan ambas polaridades estudiadas por De Martino: tanto el colapso apocalíptico como la salvadora recuperación de ciertos requisitos fundamentales de la praxis humana. A la luz de esta premisa es preciso ahora analizar mejor las formas de la crisis (§ 3), para luego detenerse en los modos en los que sobreviene el rescate (§ 4).

3. La flecha y el ciclo

Los actos de palabra son contingentes e irrepetibles. Su sucesión es unidireccional, conforme a la imagen del tiempo como una *flecha* de alcance irreversible. Por otra parte, sin embargo, cada uno de estos actos está relacionado con la facultad del lenguaje, inmodificada desde el Cro-Magnon en adelante. Toda enunciación, cualquiera que sea su contenido particular, brota siempre de la misma potencia de enunciar. La relación potencia/acto posee, entonces, el típico funcionamiento de un *ciclo* dedicado a la reiteración. La flecha y el ciclo se evidencian indirectamente en el interior de un enunciado singular, con tal de que se sepa distinguir en él dos aspectos concomitantes y, sin embargo, heterogéneos: son cíclicas la *toma de palabra*, la acción de producir una voz significante, la ruptura del silencio, la transición de la potencia al acto; son irreversibles como la flecha, por el contrario, el particular *contenido semántico*, el mensaje comunicativo transmitido aquí y ahora, en definitiva, eso que se dice de cuando en cuando (cfr. *supra*, cap. 2). Es obvio que el lado recursivo de todo pronunciamiento verbal (o sea la pura y simple demostración de que se puede hablar), considerado como parte de un particular acto de palabra, asume una tonalidad contingente. Y a la inversa, si se pone en evidencia lo cíclico del pasaje de la facultad a la ejecución en múltiples enunciados, el contenido peculiar de estos últimos pierde peso, volviéndose una mera variable dependiente de la recursividad que distingue a la toma de palabra.

La relación potencia/acto es antropogenética. Su carácter ciclico afirma que cualquier molécula de nuestra experiencia, estando cargada de la irrepetibilidad inherente a todo aquello que ocupa lugar en la flecha del tiempo, reproduce en miniatura el origen de la especie. La recursividad de la antropogénesis (el ciclo), lejos de inhibir o paralizar la historia garantiza la mutabilidad y la irreparable contingencia (la flecha). Si la facultad del lenguaje fuese un código-libreto, antes que una potencialidad inarticulada, el origen no sería una condición permanente. Pero si el origen no fuese una condición permanente no estaríamos ante una historia plagada de imprevistos, sujeta a desvíos y variaciones (cfr., *infra*, cap. 6). La flecha depende del ciclo. La praxis del animal lingüístico no dispone de un guión definido ni da lugar a un producto final (cfr., *supra*, cap. 1) precisamente porque recalca con pelos y señales la antropogénesis. La monótono caracter cíclico, con el que reaflora la incertidumbre y la desorientación que parten del proceso formativo de la especie, garantiza y fomenta la proliferación de experiencias dignas de maravilla, porque realmente no tienen precedentes.

Y a todo esto es preciso agregar un corolario muy relevante: la relación potencia/acto es, ella misma, *potencial*. Puede, por lo tanto, debilitarse y desmoronarse. Si no fuera así, si la relación no conociese amenazas, no estaríamos ante una genuina potencia (indeterminada), sino solamente ante un catálogo muy detallado de ejecuciones eventuales. El ciclo potencia/acto —origen pero también condición permanente— no deja de interrumpirse y hasta de estallar. Ocurre a veces que la potencia se encierra en sí misma, sin exteriorizarse en acciones definidas; pero también ocurre, a la inversa, que la acción pierda todo halo potencial, adquiriendo la fijación alucinada del tic o del reflejo pavloviano. Son estas, precisamente, las dos formas principales con las que se manifiesta, según De Martino, la crisis de la antropogénesis.

El deshacerse de la autoconciencia y del ser en el mundo alcanza su culminación en la «pérdida de la presencia» (término empleado por De Martino como eco intencional del *Dasein* heideggeriano). La pérdida de la presencia, o sea del *Dasein*, posee desarrollos opuestos y simétricos. Puede consistir en un penoso «defecto de semanticidad», pero también en el incontrolable vórtice inflacionario provocado por un «exceso de semanticidad no resoluble en significados determinados»

(De Martino 1977, p. 89). El *defecto de semanticidad* se identifica con la reducción del discurso humano a una serie delimitada de señales monocordes. Los enunciados parecen desconectados de la facultad del lenguaje, y ya no sujetos a la variabilidad que ella implica. El Yo se contrae en un conjunto de comportamientos estereotipados: prevalece la repetición compulsiva de las mismas fórmulas y de los mismos gestos; el mundo se reseca y se simplifica hasta semejar un escenario de cartón piedra. El *exceso de semanticidad* equivale, en su lugar, a la prominencia solitaria de la facultad del lenguaje: una facultad de por sí inarticulada, que ya no alcanza a hacer discursos unívocos. En tal caso el Yo es reabsorbido en un mundo amorfo, caótico por ser solamente potencial; los objetos no constituyen ya una unidad discreta, fundiéndose más bien en un *continuum* inestable y envolvente. El defecto y el exceso de semanticidad suscitan terrores antinómicos: la propia corporeidad «se vuelve entonces una barrera rígida que separa del mundo sin posibilidad de comunicación significante, y se convierte en una barrera muy frágil atravesada caóticamente por el mundo» (ibidem).

Actos sin potencia o, al contrario, potencia sin actos. En ambos casos el proceso antropogenético se resquebraja y retrocede. Finalmente, se lesiona el propio nexo entre recursividad e irreversibilidad de la experiencia humana. Consideremos los enunciados desprendidos de la facultad del lenguaje. Ante todo, parecen ahora sucederse sobre la base de la *flecha* del tiempo. Pero no es así. Una vez fragmentado el *ciclo* potencia/acto, disminuye también aquella flecha: los enunciados-señales son estereotipados, rígidos y previsibles, y nunca verdaderamente contingentes. Se precipitan en una especie de «eterno presente». Examinemos ahora el caso inverso, aquel en el que la facultad de lenguaje se esfuerza en traducirse en ejecuciones verbales adecuadas. Sólo en broma se podrá hablar, aquí, de recursividad: el persistir de la potencia al que no se corresponden actos puntuales (el «no-ya» sin ningún «ahora») no tiene nada en común con un movimiento cíclico, asemejándose antes a una parálisis sin fin. La flecha y el ciclo decaen juntos: «El mucho o muy poco de semanticidad que vulnera todo el frente del posible percibir intramundano, el mucho o muy poco de distancia del mundo respecto a la presencia y de la presencia respecto del mundo [...] se asocian coherentemente al síndrome de rechazo del devenir y del actuar» (ibidem, p. 90).

4. Apocalipsis cultural

La pérdida de la presencia hace necesaria su reconstitución. El «no más» en que se precipitan la autoconciencia y el ser en el mundo debe convertirse en un «no todavía»; es preciso que los fenómenos recesivos tomen el aspecto de presagios. En definitiva, son restablecidas las propias condiciones de posibilidad de la experiencia: comenzar por el entrelazamiento básico entre potencia y acto, que la crisis ha dañado.

De Martino afirma que la repetición de la antropogénesis es atribuible a un imperativo categórico extraño: el ser en el mundo, de por sí lábil y susceptible de padecer catástrofes, es tomado con cuidado por un «*deber*-hacerse», él sí prioritario y fundante; el *Dasein*, siempre ruinoso, es salvaguardado o reafirmado otra vez (cuando lo es, obviamente) por un impulso ético que hace de la presencia un «valor». Leemos:

> Que el *Dasein* esté *in-der-Welt-sein* es la cuestión fundamental del existencialismo heideggeriano. Pero el *hacerse* como *ser-en-el-mundo* nos remite a la verdadera condición trascendental del *deber* ser. Es pensable la presencia en tanto se despliega la energía que produce la presencia, el emerger valorizante de la inmediatez de la vida: lo cual significa que precisamente esta energía, este «más allá», constituye la verdadera condición trascendental de la existencia. La mundanidad del hacerse nos remite al deber ser [...]. El hombre está siempre dentro de la exigencia de trascender, en los modos distintos de este trascender, y sólo dentro de la *superación valorizante* la existencia humana se constituye y se halla como presencia en el mundo, experimenta situaciones y tareas, funda el orden cultural, participa y lo modifica (De Martino 1977, p. 670).

A mí me parece que aquí De Martino entra en un callejón sin salida. Peor aún: cuando recurre al «ethos de la trascendencia» (o sea, al *deber*-hacerse), se resigna a vivir por debajo de sus propias posibilidades, desconociendo las premisas muy originales de las que, sin embargo, partió. Si se atribuye a un imperativo categórico el mérito de iniciar el proceso de hominización, se vuelve enigmático el motivo por el cual este proceso ha conocido antes una crisis o un

retroceso. ¿El «ethos de la trascendencia» estaba, quizás, adormecido? Como sea, ahora debemos preguntarnos por qué a veces se oculta y a veces no. La inestabilidad de la autoconciencia y del ser en el mundo contagia fatalmente al propio imperativo categórico. El problema es solamente proyectado hacia atrás, mudado de una habitación a otra: la pretendida explicación requiere, a su vez, ser explicada.

De Martino ha detallado con envidiable seguridad el carácter condicionado, y por ello precario, del «Yo pienso» y del *Dasein*, de la autoconciencia pura y del ser en el mundo. Repito cuanto he dicho al comienzo: él no se ha limitado a censar la posibilidad defectuosa contenida en estos rasgos fundamentales de la naturaleza humana, sino que ha ilustrado acerca de su eventual decadencia en tanto rasgos fundamentales. Los más sólidos *a priori* son, para él, reversibles: no son solamente mesas en cuyos límites se desarrolla la partida, sino también puesta en escena. Allí se puede tener hasta los *a posteriori*, ya que ocurre que son destituidos o restablecidos de la praxis humana que precisamente ellos vuelven posible. La radicalidad de esta impostación no soporta atajos moralistas. La ruina y la reedición de ciertas prerrogativas características del *Homo sapiens* no pueden depender del estado de salud del «ethos de la trascendencia». Como ocurre a menudo, la entrada en escena del *deber-ser* traiciona —en el doble sentido de la palabra: revelar oblicuamente y deformar— una cuestión que se refiere ante todo al *ser* como tal. La repetición de la antropogénesis está referida a la ontología, no a la ética; la constitución biológica de nuestra especie, no una u otra actitud cultural. La repetición, al igual que la crisis a la que enfrenta, hunde sus raíces en la identidad entre «origen» y «condiciones permanentes», que afirma lapidariamente Saussure. Esta identidad caracteriza a lo largo y a lo ancho al modo de ser del animal lingüístico. Precisamente porque su génesis permanece siempre en primer plano, el *Homo sapiens* no deja de tener que ver con el proceso de hominización, realizándose el debilitamiento que lo confirma. El origen, que también es administración ordinaria, consiste en el entrelazado entre potencia y acto. Pero este entrelazamiento, hemos visto, es él mismo *potencial*. Puede persistir, pero también puede faltar. La pérdida de la presencia y su rescate periódico corresponden, respectivamente, a la reducción y a la reconstitución del nexo potencia/acto.

De Martino denomina «apocalipsis culturales» a las situaciones en las que se experimenta del modo más agudo la exfoliación del ser en el mundo y, *al mismo tiempo*, se restablece su vigencia. La ambivalencia de las manifestaciones empíricas que distinguen estos estados de excepción inoculados en la experiencia cotidiana es máxima: «Conviene prestar atención al hecho de que, respecto al "sentido", un mismo comportamiento puede aparecer en el mismo individuo dos veces: como síntoma de una crisis y como símbolo de reintegración» (ibidem, p. 174). El Apocalipsis instala en escena, dentro de una sociedad y una cultura históricamente determinada, aquel *umbral antropogenético* a propósito del cuál es difícil trazar una discriminación neta entre «no más» y «no ahora», pérdida en curso e inicio del rescate. En él se secunda la separación entre potencia y acto; es más, se la hace resonar: pero con el objetivo de reafirmar su acostumbrado entrelazado. Quien vive un Apocalipsis cultural ensaya tanto el «defecto de semanticidad» (con los actos estereotipados y las frases-señales que lleva consigo), como el especular «exceso de semanticidad no resoluble en significados determinados» (con el consiguiente predominio de una potencialidad informe): pero allí ensayan, aquel defecto y este exceso, el restablecimiento desde el inicio de las peculiares condiciones de posibilidad del discurso humano.

Un ejemplo mínimo, pero adecuado. Un hombre adulto, en un momento de flaqueza, habla solo y en voz alta. Este monólogo altisonante encaja, en muchos y decisivos aspectos, con los soliloquios no menos extrovertidos y sonoros mediante los que el niño comunica la posesión de la facultad del lenguaje (cfr., *supra*, cap. 2, §§ 8 y 10). El niño entregado a letanías y fabulaciones «egocéntricas» logra la autoconciencia porque se experimenta a sí mismo como fuente de enunciaciones (no, ciertamente, por aquello que dice cada tanto). De un modo análogo, el hombre perturbado *re*-constituye la «unidad sintética del apercibimiento» porque se representa teatralmente a sí mismo como animal con lenguaje (por cierto, no en virtud de los ocasionales contenidos semánticos de las verbalizaciones a las que da lugar). Su monólogo exterior posee la típica ambivalencia de toda Apocalipsis cultural: índice de una laceración, pero también instrumento para cicatrizarla; marcha atrás en el trayecto ontogenético y, al mismo tiempo, su corroborante duplicación. Otro ejemplo,

más cercano a los fenómenos estudiados por De Martino: pensemos en el valor que tiene la glosolalia en muchas tradiciones religiosas. La emisión compulsiva de frases insignificantes afirma una fisura de la presencia. Sin embargo, aislando la acción de tomar la palabra de cualquier intento comunicativo, el glosolalo se remonta a la condición que vuelve posible toda comunicación concreta: la capacidad de emitir sonidos articulados, la familiaridad con los fonemas vacíos de cuya combinación dependen los morfemas dotados de significado, en suma, la pura y simple *potentia loquendi*. Con su ejecución por la sola voz, cumple una «iteración ritual del comienzo absoluto» (De Martino 1995, p. 173) y, así, comienza a sanar la fisura. También, a propósito de la glosolalia, resulta pertinente la observación de De Martino, según la cual un mismo comportamiento aparece «como síntoma de una crisis» y a la vez «como símbolo de reintegración».

El *origen* no difiere de las *condiciones permanentes*: éste funda la oscilación perpetua entre crisis y repetición de la antropogénesis. Pero esta oscilación, además de interminable, es tan frecuente que torna casi indiscernibles las dos polaridades. Recesión y restablecimiento no sólo se implican mutuamente, sino que se yuxtaponen hasta resultar coextensivas y concomitantes. *La crisis ya es repetición, la repetición no se aleja realmente de la crisis*. La presencia no es un astro dotado de características autónomas, que a veces se eclipsa para luego brillar de nuevo: coincide por completo, por el contrario, con el movimiento oscilatorio entre pérdida y rescate; se unifica con su parcial indiscernibilidad. No hay *anthropos* fuera de la crisis/repetición de la antropogénesis. Los Apocalipsis culturales revelan, o al menos recapitulan de forma realista, la biológica *simil-natividad* del animal humano. Esta simil-natividad, cuya evocación estaba reservada en un tiempo a los rituales religiosos, atraviesa, a lo largo y a lo ancho, la vida cotidiana de la sociedad contemporánea (cfr., *infra*, cap. 6, § 5). Allí se la puede constatar a simple vista, junto a un rasgo fisonómico. El Apocalipsis es ubicuo y llamativo. Sus trompetas resuenan, hoy, en los comportamientos y los juegos lingüísticos más familiares.

Segunda parte

Para la crítica de la interioridad

El último objetivo puede ser, entonces, que todo el mundo interno quede expuesto como visible en el mundo externo.
Friedrich W. J Schelling

El mismo don del lenguaje podría ser asumido como una prueba del hecho que el hombre está provisto por naturaleza de un instrumento capaz de transformar lo invisible en una apariencia.
Hannah Arendt

Previamente a todas las funciones destinadas a la conservación del individuo y de la especie se encuentra el simple hecho del aparecer como auto-exhibición.
Adolf Portmann

IV. *Sensismo de segundo grado. Proyecto de fisonomía*[1]

1. Sensaciones conclusivas

Toda filosofía francamente naturalista es un comentario (no siempre inconsciente: cfr. Deacon 1997) sobre el versículo del Evangelio de Juan: «Y el verbo se ha hecho carne». Dos son las direcciones principales hacia donde puede dirigirse este comentario sin prejuicios y simpático.

La primera, que aquí desatenderemos, consiste en resaltar la realidad sensible *subyacente* al habla humana. El lenguaje verbal se vuelve posible por una configuración corpórea específica: posición erecta, amplitud del tracto vocal supralaríngeo, lengua carnosa y móvil. Está bien y es justo reivindicar las raíces fisiológicas del discurso declamado, aprehender en la voz el presupuesto trascendental de toda fineza semántica. Acompañando a Juan, resulta fácil refutar aquellos imaginarios materialistas que se deleitan en oponer el cuerpo deseante a un *logos* que, habiendo sido desencarnado subrepticiamente, parece luego exangüe e impalpable.

[1] Los parágrafos 2-8 de este capítulo reproducen con muchas modificaciones la parte materialmente redactada por mí de un ensayo escrito con Marco Mazzeo, *Il fisiologico come símbolo del logico. Wittgenstein fisionomo*, publicado en De Carolis y Martone (comps.), 2002, pp. 119-55. Como aquel ensayo fue realmente pensado en conjunto por ambos coautores, los parágrafos señalados son y permanecen «con la doble firma».

La segunda dirección, que prefiero aquí, consiste, por el contrario, en resaltar la realidad sensible *producida* por el habla humana. La glosa naturalista a la frase evangélica se vierte, en tal caso, sobre los efectos corporales del verbo: sobre las experiencias visuales, auditivas, táctiles, que precisamente permite alcanzar. No es solamente fisiológico el fundamento de nuestras proposiciones, sino también, quizá, su punto de llegada. En muchas ocasiones la percepción más vívida es precedida y preparada por el pensamiento verbal: no la verificaríamos en absoluto si no fuera pronunciada por las palabras. Las siguientes páginas intentarán hallar el estatuto de las sensaciones que constituyen la profundidad mayor, o el último anillo, de una praxis lingüística desplegada completamente. Las llamaré, para abreviar, *sensaciones conclusivas.*

Esta interpretación del versículo de Juan apunta hacia la resolución del *impasse* que vuelve a menudo quejoso e impotente al sensismo filosófico. Éste falla allí donde pretende deducir un concepto verbal —por ejemplo, el concepto de negación, o el de melancolía— de la experiencia sensible. Pero podría lograr una preciosa revancha si se empeñase en censar con cuidado las percepciones *suscitadas* por los conceptos verbales: por ejemplo, ciertas salidas carnales de la palabra «no» y «melancolía». Su objetivo más ambicioso es mostrar que el *happy end* de una inferencia lógica consiste con frecuencia en una nueva percepción directa. El sensismo, tomado en serio, es cualquier cosa menos un *incipit* o un tranquilo fundamento. Conviene entenderlo, ante todo, como la coronación o culminación del pensamiento proposicional; como una meta compleja hacia la cual convergen prestaciones intelectuales sumamente sofisticadas.

Se trata de indagar, entonces, en la experiencia sensible que tiene en el lenguaje nada menos que su propia *condición de posibilidad*. La experiencia sensible que puede darse provocada por afirmaciones, cálculos, metáforas; que acompaña a la palabra o la presupone y, en cada caso, depende de ella. En tanto resultado de secuencias lógicas, y todavía en sí y para siempre inmediata, ésta, si queremos usar el término kantiano, abre el campo a una *estética* que, lejos de fundarla, sucede a una *analítica*. Se podría también utilizar la expresión *sensismo de segundo grado*, entendiendo la percepción (táctil, visual, etcétera) completamente inconcebible sin una

previa familiaridad con una red de conceptos verbales. Para entendernos: llamo sensación de primer grado a un dolor de muelas y sensación de segundo grado a advertir una exorbitante fluidez en la palabra «aéreo», o a ver un diseño oval como un rostro triste. El sensismo de segundo grado se hace cargo de un no-lingüístico que, sin embargo, es radicalmente *post-lingüístico.* Vale al respecto el principio de Hermes: lo más bajo coincide con lo más alto, el contacto sensorial elemental se representa también como logro extremo del pensamiento estructurado lógicamente.

Sólo un sensismo a la segunda potencia puede postular una conexión *directa* palabra-sensible. Sólo en su ámbito, enunciados y percepciones dejan de configurar dos series paralelas, entre las cuales rige una compleja relación de traducibilidad. Excepto que, en el sensismo de segundo grado, no es lo sensible lo que suscita la palabra correspondiente, sino, al contrario, es la palabra la que instituye su propia sensación. Es el adjetivo «triste» el que entreabre la percepción inmediata de una expresión de tristeza, o permite oír en una melodía algo triste o atormentado.

A mí me parece que el sensismo de segundo grado, o sea la elaboración de una «estética» colocada después de la «analítica», había alcanzado un adecuado desarrollo en la segunda parte de las *Investigaciones filosóficas* (en particular el capítulo XI), allí donde Wittgenstein se detiene en las sensaciones que no pueden siquiera llegar a tener lugar sin el «dominio de una técnica». Hace más de dos siglos, en su *Tratado de las Sensaciones*, Condillac imaginó una estatua «sin ninguna clase de ideas», que comienza a conocer primero con un solo sentido, el olfativo, luego también con el auditivo y, luego, gradualmente, con todos los demás sentidos. Wittgenstein procede a la inversa. Puesto que se haya dotado de lenguaje verbal, el animal humano posee desde el principio «toda clase de ideas»: conviene preguntarse ante todo qué percepciones inmediatas están sostenidas e introducidas por una vasta competencia semántica. Se podría decir: Wittgenstein se ocupa de los casos en los que la sensación olfativa de la rosa (con la cual inicia Condillac su experimento mental) no es un preludio, sino una culminación y una consumación.

En la primera mitad del capítulo (§§ 2-4), trataremos de señalar algunos aspectos característicos de la sensación *producida* por una red de significados verbales; en la siguiente

(§§ 5-9) comentaremos una frase de Wittgenstein que, compendiando todo la cuestión, parece perfilar una especie de *fisonomía del lenguaje*: «aquí lo fisiológico es el símbolo de lo lógico».[2]

2. Enunciación y contacto directo

Wittgenstein bosqueja la posibilidad de un sensismo de segundo grado cuando habla, en el capítulo XI de la segunda parte de la *Investigaciones filosóficas*, de un «concepto modificado de sensación».

> Reaccionamos de manera distinta ante la impresión que sentimos al ver el rostro que quien no lo reconoce por ser tímido (en el sentido *pleno* de la palabra). —Ahora bien *no* quiero decir que sintamos esta reacción en los músculos y las articulaciones, y que esto sea la «sensación». No, aquí tenemos un concepto modificado de *sensación* (Wittgenstein 1953, p. 481).

¿Cómo se ha modificado el concepto de ver o de oír? «Para esta "sensación" no se puede siquiera indicar un órgano de sentido» (*ibidem*); no posee una base fisiológica. La visión de quien no llega a aprehender la timidez impresa sobre un determinado rostro no es de ningún modo defectuosa. Wittgenstein rechaza también la tesis (de gran peso en la historia del arte, cfr. Gombrich 1972) que atribuye a la empatía, o sea a una contracción muscular o a otra alteración propioceptiva, el reconocimiento de una expresión característica en la fisonomía ajena. Entonces, ¿cómo son las cosas? Cuando atribuyo la percepción inmediata de la tristeza a un sentido

2 A propósito del capítulo XI de la segunda parte de la *Investigaciones*, considero fundamental al ensayo de Massimo De Carolis, *Wittgenstein e «il cieco al significato»* (1999): lo tenemos siempre en cuenta en este texto. El § 7, «La fisonomia de la palabra», se sirve en gran medida del artículo de Franco Lo Piparo, *Le signe linguistique est-il à deux faces?* (1991). En cuanto al nexo fisonomía-lenguaje, las mejores cosas que he hallado son las reflexiones, hasta ahora inéditas, de Sara Fortuna.

particular, o a más de uno («la tristeza, en la medida en que puedo verla, puedo también oírla»), no se trata del contenido informativo adoptado por el órgano sensorial, sino de la combinación inextricable entre el funcionamiento específico de éste último y el pensamiento verbal. Afirmando «ver la tristeza», tomo la parte por el todo. La sensación, precisa Wittgenstein, «aparece mitad como una experiencia vista al ver, mitad como un pensamiento» (Wittgenstein 1953).

A pesar de que se modifique el concepto, se trata nada menos que de una sensación. Un rostro alegre es aceptado como un objeto no descomponible, no ya como una figura oval de la que se pueda afirmar la alegría. «La impresión que sentimos viendo aquel rostro» es, en un sentido fuerte (o sea, lógico), *innegable.* La alegría percibida, siendo por lo dicho innegable, no se somete a los valores de veracidad. Aquí resulta totalmente perspicuo lo que argumenta Aristóteles en el libro IX de la *Metafísica*, cuando a propósito de los objetos simples (*ta asuntheta*), se pregunta «¿en qué consiste su ser o su no ser, su verdad o su falsedad?». Si para los entes compuestos es evidente que la predicación apropiada corresponde a lo verdadero y la equivocada a lo falso, las cosas son diferentes para los simples: en ellos «lo verdadero está en el tener *contacto directo (thigein)* con una cosa y en enunciarla (*phanai*) (en efecto, no es lo mismo aserción que enunciación), mientras que no tener contacto directo con ella significa no conocerla» (*Metafísica* 1051b, 23-25). Pues bien, la expresión melancólica de un rostro es un «objeto simple» (o sea, sin partes), respecto del cual la verdad consiste en un contacto directo y en una enunciación, no en una afirmación predicativa. Cuando observando una figura ambigua (el pato que puede ser visto también como una liebre), reconozco de improviso el aspecto que hasta ahora se me escapaba y exclamo: «Es una liebre», o bien, cuando en el enredo de líneas de un acertijo reconozco por fin un perfil humano y digo: «¡He aquí de qué se trata!», en ambos casos no afirmo nada verdadero o falso, sino que me limito a *thigein* y *phanai*. «Si alguien busca en una imagen (1) otra imagen (2), y la encuentra, ve entonces (1) de un nuevo modo. No sólo puede dar un nuevo tipo de descripción; sino que al observarala así tiene una nueva vivencia visual» (Wittgenstein 1953, p. 457).

3. Dominio de una técnica

El sensismo de segundo grado (o sea «el concepto modificado de sensación») tiene por fundamento la familiaridad con una gramática, con un saber, con un determinado juego lingüístico. Escribe Wittgenstein:

> Sólo de aquel que está *en situación* de hacer de forma expedita ciertas aplicaciones de la figura se dice que ahora la ve de *esta forma*, ahora de *esta otra*. El substrato de esta vivencia es el dominio de una técnica. ¡Pero que extraño que esto deba ser la condición típica para alguien que *viva* esto o lo otro! En efecto no dices que sólo tiene «dolor de muelas» quien es capaz de hacer esto o lo otro (ibidem, p. 479).

En la diferencia entre padecer dolor de muelas y percibir un triángulo ahora como un agujero, ahora como una flecha (*ibidem*), en el hiato que separa a estas dos «experiencias vividas» se puede vislumbrar nítidamente la diferencia entre sensismo de primer y segundo grado. La sensación variable del triángulo es a la segunda potencia porque, como hemos dicho, en ella «resuena un pensamiento». La experiencia vivida del dolor de muelas es una representación subjetiva, de por sí incomunicable; la experiencia vivida consistente en ver un triángulo diseñado de diversos modos tiene, al contrario, como base un pensamiento objetivo, público. Frege distingue entre representaciones (el dolor de muelas) y pensamiento «sin portador», válido independientemente del consentimiento de los individuos (la prerrogativa geométrica del triángulo). Wittgenstein delinea, sin embargo, una tercera eventualidad: puesto que los diferentes modos de percibir el triángulo (como un hueco, una flecha, un cuadro, etcétera) no serían posibles sin un cierto dominio del concepto-triángulo, se debe contemplar también el caso de la representación que *presupone* al pensamiento; o, si se prefiere, de la percepción sensorial *de* un pensamiento. Escribe Wittgenstein: «Puedo pensar ahora en *esto*, ahora en *aquello*; puedo considerarlo una vez como *esta cosa*, otra como *aquella otra*, y entonces la veré ahora *de este modo* y luego *de este otro*» (ibidem).

Otro ejemplo de un «dominio de una técnica» es la capacidad del hablante de saborear separadamente aquellas unidades mínimas fonológicas como son las vocales. Ejemplo importante, porque contiene *in nuce* las consideraciones, decisivas desde muchos aspectos, acerca de la fisonomía o el «aroma» de las palabras (cfr. § 7). Leamos el *Libro marrón*:

> Considera este caso: hemos enseñado a alguien el uso de las palabras «más oscuro» y «más claro». Por ejemplo, él podría ejecutar una orden tal como: «Pínteme una mancha de color más oscuro que la que le estoy mostrando». Supongan que yo le dijese ahora: «Escuche las cinco vocales *a, e, i, o, u,* y colóquelas en orden de oscuridad». Puede que simplemente se quede confuso y no lo haga, pero puede que disponga (y algunas personas lo harán) las vocales con un cierto orden (probablemente *i, e, a, o, u*). [...] Ahora bien, si se la pregunta a dicha persona si la *u* es «*realmente*» más oscura que la *e*, casi con seguridad contestaría algo así como: «En realidad no es más oscura pero me da una impresión más oscura» (Wittgenstein 1958, pp. 174 -175)

A propósito de atribuirle colores a las vocales, Wittgenstein efectúa una observación que vale, en general para todas las sensaciones de segundo grado:

> Aquí se podría hablar del significado «primario» y del significado «secundario» de una palabra. Sólo alguien para quien la palabra tiene el primer tipo de significado la emplea en el segundo [...]
>
> El significado secundario no es un significado «metafórico». Si digo: «La vocal es para mi amarilla», no quiero decir amarilla en sentido metafórico —pues lo que quiero decir no lo puedo expresar de otro modo que mediante el concepto «amarillo» (Wittgenstein 1953, p. 495).

Lo mismo vale para nuestra propensión a calificar los días de la semana como «gordos» o «flacos»; para los verbos «ver» y «oír» empleados en «ver la tristeza» y «oír la melancolía de una sonata». Un significado secundario es aquel que tiene que ver con la familiaridad previa de una gramática, es decir,

con ciertos conceptos y técnicas; al contrario, primario es aquel que puede minimizarse. El punto decisivo está sin embargo en el hecho que el significado secundario *no* se acomoda al papel de similitud o metáfora. Si fuese una traducción, podría regresar, apenas fuera dicho, a la correspondiente locución literal, expresándose otra vez «en prosa». Pero no se nos concede nada semejante: aquella locución literal no existe. El amarillo de la vocal «e», el tamaño raquítico del martes, la melancolía de un sonido: ése es el único modo de decir lo que se quiere decir. El significado es «secundario» porque se refiere a sensaciones *de segundo grado*, pero no es una contrafigura provisoria que se pueda cambiar a voluntad, dado que se trata siempre de una percepción *inmediata*.

Vale recordar que la distinción entre «primario» y «secundario», y también que la precisión sobre que lo «secundario» no es de hecho una traducción, jugó un papel fundamental en el análisis de las proposiciones *éticas* al que Wittgenstein dedicó la conferencia llevada a cabo en Cambridge en 1930, en el círculo «The Heretics» [Los Heréticos]. Diciendo «demuestro maravilla por la existencia del mundo» o «me siento absolutamente seguro, ocurra lo que ocurra», no utilizó la palabra según su significado natural (Wittgenstein 1966, pp. 10-15). Pero no por esto debo creer que estoy acuñando metáforas: eso que quiero expresar lo puedo expresar solamente mediante estas locuciones. Idéntica constatación es válida para aquellos modos de decir, tales como «tener tacto», o «la vida de este hombre tiene valor»: significados secundarios, es cierto, pero no traducciones. También la ética, entonces, vuelve a penetrar en el ámbito del sensismo de segundo grado. La «buena vida» es una «*sensación conclusiva*».

4. Percibir la propiedad de un concepto

Justo al comienzo del capítulo XI de la segunda parte de las *Investigaciones* se lee:

> Dos usos de la palabra «ver».
>
> Uno: «¿Qué ves allá?». —«Veo esto» (a la cual sigue una descripción, un dibujo, una copia). El otro: «Veo una semejanza entre dos rostros» —aquel a quien se lo

> comunico puede ver los rostros tan claramente como yo mismo.
>
> Lo importante: la diferencia categórica entre los dos «objetos» del ver (Wittgenstein 1953, p. 445).

Pues bien, para comprender esta «categórica diferencia» (y también, en general, el «concepto modificado de sensación»), es de importancia capital el § 53 de los *Fundamentos de la aritmética* de Frege.

En este texto se introduce la distinción entre las «notas características» de un concepto (los predicados que pertenecen al ente al cual se destina el concepto en cuestión) y su «propiedad» (los predicados que, al contrario, conciernen al concepto como tal).

> Por propiedades predicadas de un concepto no entiendo naturalmente las notas que componen el concepto. Estas son propiedades de las cosas que caen bajo el concepto, no propiedades del concepto. Así «rectangular» no es una propiedad del concepto «triángulo equilatero»; pero la proposición de que no existe triángulo rectángulo, rectilíneo o equlitero alguno, expresa una propiedad del concepto «triángulo equilatero»; a ésta se adscribe el número cero.
>
> A este respecto la existencia tiene semejanza con el número. En efecto, la afirmación de la existencia no es otra cosa que la negación del número cero. Porque la existencia es una propiedad del concepto, la prueba ontológica de la existencia de Dios no logra su propósito. Pero de la misma manera que la existencia, la unidad tampoco es característica del concepto «Dios». La unidad no puede ser usada para la definición de este concepto, del mismo modo que no se puede aplicar la solidez, la amplitud, la habitabilidad, en la estructura de una casa conjuntamente con las piedras, el mortero y las vigas. (Frege 1884, p. 163).

Notas características del concepto «rostro de Pablo» son el tener una nariz de cierto tamaño, una boca así y así, dos grandes orejas, etcétera; *propiedad* del mismo concepto son, en cambio, la existencia de dicho rostro, su unicidad, y también

la eventual similitud entre lo suyo y lo de otra persona. La diferencia, lógicamente decisiva para Frage, entre notas características y propiedad de un concepto equivale a los dos empleos de la palabra «ver» mencionados por Wittgenstein: «Veo esta *cosa* (sigue una descripción, un diseño, una copia)»; «Veo una semejanza entre estos dos rostros». Excepto que, en el caso de Wittgenstein no está en juego (como para Frege) una sutil distinción filosófica, sino una percepción directa, una simple sensación visual.

Frege reconoce que en algunos casos es posible extraer la propiedad del concepto (número, existencia, relación, equivalencia) de la percepción de sus notas características, pero subraya el carácter indirecto y tardío de esta deducción: «Ésta no constituye nunca algo tan inmediato como la atribución de las notas características de un concepto a los objetos que entran en él» (ibidem). En los ejemplos utilizados por Wittgenstein no hay, en cambio, ningún desfase diacrónico entre la aprehensión de las notas características y la aprehensión de la propiedad de determinado concepto. Ni subsiste una variación de intensidad. Junto a las líneas de un rostro, dispuestas de este modo, se vislumbra también, con igual inmediatez, su semejanza con el rostro de Ticiano o de Cayo; o su unicidad (cuando se reconozca en él a una persona frecuentada tiempo atrás y luego olvidada); o la disimulación maliciosa que lo diferencia. En el mismo acto de ver (no en un segundo momento, mediante una reflexión) recibo sensiblemente un predicado del concepto. «Esto que percibo en el súbito relampagueo del aspecto *no* es una propiedad del objeto, *sino* una relación interna entre el objeto y otros objetos» (Wittgenstein 1953). Esta «relación interna», que seguramente no pertenece al objeto como tal, sino sólo al pensamiento que se da, *relampaguea* todavía con irrefutable (e impostergable) evidencia. Aprehender la habitabilidad de una casa, o la unicidad del rostro de Eleonora, es «la expresión de una *nueva* percepción y, al mismo tiempo, la expresión de la percepción que se mantiene inmutable» (*ibidem*). Nueva pero inmutable, dicha percepción es sin embargo *thigein*, contacto directo, *knowledge by acquaintance*.

Quizás valga otra vez la pena mencionar un caso, distinto de los examinados por Wittgenstein, en el cual se tiene la «experiencia vivida» de la propiedad de un concepto. Se trata de la *caricatura*. Consideremos, por ejemplo, los famosos

dibujos de Charles Philipon, titulados *Les Poires [Las Peras]* (1834), en los que el rey Luis Felipe es refigurado precisamente como una pera. Las notas características de un determinado objeto (el rostro de Luis Felipe) son representadas aquí de tal modo que expresan la *equivalencia* entre sí y un fruto que simboliza la estupidez. Tal equivalencia es una propiedad del concepto «Luis Felipe», no un atributo del objeto. Sin embargo, en la caricatura, la propiedad de «ser igual a» se manifiesta sensiblemente: se la percibe súbita y vívidamente, como si se viera una piedra o un atardecer.

La caricatura no es un ejemplo casual o arbitrario de lo que debe entenderse por sensismo de segundo grado. No debe escaparse el hecho de que el capítulo XI de la segunda parte de las *Investigaciones* retoma, a veces hasta en los detalles técnicos, algunos problemas eminentes de la pintura, analizados velozmente por los propios artistas o los críticos de arte. El capítulo que comienza con la cuestión de la semejanza entre dos rostros termina evocando la posibilidad de fijar sobre tela la simulación del sentimiento amoroso: «Si fuese un pintor de gran talento, se podría pensar que expresara en imágenes la mirada sincera y la que simula» (*ibidem*, p. 298). Un contrapunto necesario a la lectura de estas anotaciones wittgensteinianas es ofrecido por los ensayos de Gombrich, recolectados en *Art and Illusion. Study in the Psychology of Pictorial Representation* (1959): pensamos, por ejemplo, en *La psicologia y el enigma del estilo* (donde se discute la figura ambigua del pato-conejo), o en *El experimento de la caricatura* (donde se examina la percepción del bosquejo rudimentario de un rostro humano, estos mismos bosquejos que aparecen en el *Libro marrón* y en las *Investigaciones*). De dichas consonancias, innumerables e instructivas, no podemos dar cuenta aquí. Baste con decir que Gombrich —junto con Alberti, Vasari, Hogarth, Daumier— disputa con gesto no poco filosófico de vocales pintadas y otras sinestesias, acerca del dominio de una técnica como condición necesaria del ver más inmediato («el descubrimiento de las apariencias se debe no tanto a una atenta observación de la naturaleza como a la invención de ciertos efectos pictóricos» [Gombrich 1959]), sobre la «evidencia imponderable» con la que cuenta un conocedor de arte (y también, para Wittgenstein, un conocedor de hombres). Y, sobre todo, Gombrich indaga a lo largo y a lo ancho los paralelismos y desvíos entre percepción fisonómica y comunicación verbal.

5. Lo fisiológico como símbolo de lo lógico

El banco de pruebas del sensismo de segundo grado está constituido por una afirmación de Wittgenstein, que recapitula icásticamente todas las demás analogías: «*Aquí lo fisiológico es el símbolo de lo lógico*» (1953, p. 453, cursivas del autor). La frase indica de modo inmejorable la principal cuestión: si habitualmente se considera que el lenguaje verbal reelabora la esquematización preliminar del contexto ambiental efectuada por los sentidos, ahora conviene considerar el caso inverso, o sea la posible reelaboración por parte de los sentidos de una esquematización lingüística originaria.

Lo que sigue es una glosa al margen de la frase de Wittgenstein, con la finalidad de ensayar las diversas acepciones e implicaciones. De pasada, tal vez, es oportuno recordar en primer lugar el empleo del término *Symbol* (equiparado a *Ausdruck*, «expresión») en el *Tractatus*. Símbolo o expresión es el *sentido* compartido de una clase de proposiciones (Wittgenstein 1922, proa. 3.317). Un signo puede significar diversos símbolos (pensemos en «lira» o «marcha»), así como muchos signos pueden significar el mismo símbolo («hombre soltero» y «célibe»). De hecho, en el lenguaje siempre tenemos que manejarnos con signos, nunca con el símbolo como tal: «El signo es lo sensorialmente percepctible en el símbolo» (*ibidem*, proa. 3.32). Ahora bien, a la luz de la antigua formulación, ¿cómo conviene entender que «lo fisiológico es el símbolo de lo lógico»? Tal vez así: son juegos lingüísticos en los que el símbolo (o sentido final) de los enunciados está aferrado mediante prestaciones «fisiológicas» que prolongan y completan la comunicación verbal (prestaciones como aprehender la semejanza entre dos rostros, reconocer una actitud simuladora, atribuir un color a las vocales, etcétera). La misma enunciación puede corresponder a diversos «símbolos» fisiológicos: «¡Veo aquella figura!» (allí donde uno reconoce en ella el diseño de un rostro, otro vislumbra solamente un garabato). O, a la inversa, diversos enunciados reenvían al mismo «símbolo» visual o auditivo: «Aquí hay una nota falsa», «advierto un tono de voz mentiroso». Parafraseando la proposición 3.32 del *Tractatus*, se podría decir que, en este género de juegos lingüísticos, *el símbolo es eso que en el enunciado sólo es perceptible mediante los sentidos.*

No es difícil advertir que la frase de Wittgenstein ofrece una síntesis fulminante de toda la tradición fisonómica. Lo «fisiológico» es apariencia corpórea, expresión, rostro; lo «lógico» hace las veces de eso que los fisonomistas han llamado cada tanto carácter, destino, intencionalidad. Ahora bien, la pregunta a efectuar, a propósito de Wittgenstein pero también independientemente de él, es más o menos así: ¿cómo poner a punto un concepto verdaderamente filosófico de *fiso*nomía, de modo que no constituya un pasatiempo recreativo al que mirar con la condescendencia reservada a la excentricidad, sino una categoría central del pensamiento, parangonable a la de «inducción» o la de «a priori»?

Queda claro que, a fin de elaborar un concepto filosófico de fisonomía, es preciso ser lo suficientemente sagaz como para desatender sin excitaciones la mayor parte del discurso de la fisonomia. Es necesario ante todo hallar análisis y reflexiones que, ocupándose aparentemente de otro, instalen con fuerza el problema del *rostro* o, si se prefiere, de la *encarnación* de lo «lógico». Precisamente las páginas de Wittgenstein que hemos examinado, en la medida en que plantean una *parousia* fisiológica del pensamiento verbal, delinean una noción sutil e innovadora de la fisonomia.

6. Reconocer un rostro, comprender un enunciado

Argumentos, términos y, sobre todo, ejemplos específicamente fisonómicos se agolpan en los escritos redactados por Wittgenstein en los últimos quince años de su vida. Algunas citas algo fragmentarias, tanto como para acostumbrar el oído:

> Observo un rostro, e imprevistamente noto su semejanza con otro. *Veo* que no ha cambiado; y aún lo veo de otro modo. Denomino a esta experiencia «notar un aspecto» (Wittgenstein 1953, p. 449).
>
> Me encuentro con alguien a quien no había visto desde hace años; lo veo claramente, pero no lo reconozco. De repente lo reconozco, veo su rostro cambiado en el anterior. Creo que ahora lo retrataría de manera distinta si supiera pintar (ibidem, p. 445).

> Si ahora reconozco a mi conocido entre la multitud, después de haber estado mirando, quizás largo tiempo en su dirección. —¿Es esto un ver particular? ¿Es un ver y un pensar? ¿O es una fusión de ambos —casi como quisiera pensar? (ibidem, p. 455).
>
> En el aspecto se presenta una fisonomía que despues se desvanece. Es casi como si allí hubiera un rostro que primero *imito* y luego acepto sin imitar (ibidem, p. 483).

Junto a las innumerables sugerencias lexicales, me parece oportuno aislar tres grandes temas fisonómicos en Wittgenstein: a) el paralelismo entre el modo en que sucede el reconocimiento de un rostro y el modo en que se comprende un enunciado (de dicho aspecto se ocupará este mismo parágrafo); b) la inconfundible fisonomía de la que parece dotada, a veces, la palabra en tanto significante material, entidad acústica o gráfica (§ 7); c) la gestualidad *del* lenguaje (no confundir, obviamente, con el lenguaje de los gestos) al que se refiere un dicho de Lichtenberg, «Habla, para que pueda verte» (§ 8).

Comencemos por la primera cuestión. Wittgenstein piensa que la identificación fisonómica de una persona conocida procede de modo análogo a la comprensión de un enunciado verbal. Se podría decir: aquella identificación es el símbolo (fisiológico) de esta comprensión (lógica). La correlación sirve para destruir la mala mitología según la cual el *reconocimiento* del rostro y la *comprensión* del enunciado consisten en misteriosos procesos mentales, independientes de las líneas del rostro o, respectivamente, de las palabras escuchadas. El enfoque fisonómico tiene aquí, por lo tanto, una tonalidad polémica. Sigamos en detalle la marcha de un pasaje estratégico del *Libro marrón* (II, § 17).

> Podemos arrojar luz sobre estas consideraciones si comparamos lo que sucede cuando recordamos la cara de alguien que entra en nuestra habitación, cuando le reconocemos como el señor tal y tal, cuando comparamos lo que realmente sucede en tales casos con la representación que a veces tendemos a hacer de los hechos. Pues entonces solemos estar obsesionados por una concepción primitiva, a saber, la de que estamos comparando a la persona que vemos con una imagen mnemónica que

> tenemos en la mente y desccubrimos que ambas concuerdan. Es decir, nos estamos representando el «reconocer a alguien» como un proceso de identificación por medio de una imagen (del mismo modo que se identifica a un criminal por su foto) (Wittgenstein 1958, p. 208).

Según Wittgenstein, las imágenes mnemónicas, sobre cuya existencia no puede quedar ninguna duda, se presentan sin embargo «ante la mente inmediatamente *después* que hemos reconocido a alguien» (ibidem). Después, no antes: primero veo un rostro *como* persona, sólo luego me viene a la mente «la postura en que estaba, cuando, hace diez años atrás, nos vimos por última vez» (ibidem). El reconocimiento del viejo amigo perdido de vista no se realiza mediante una comparación entre lo que ahora miro y un precedente modelo mental: «En nuestra experiencia no interviene tal huella, tal confrontación» (ibidem); la única cosa que cuenta es la evidente fisonomía que está ante mí.

Al desciframiento de un rostro Wittgenstein enlaza la recepción, no menos fisonómica por cierto, de una melodía musical:

> La misma extraña ilusión que sufrimos cuando parece que buscamos algo que expresa una cara mientras que, en realidad, nos estamos entregando a los rasgos que tenemos ante nosotros, esta misma ilusión nos hace sus victimas, e incluso con más fuerza cuando, al repetir una melodía y dejarla producir una impresión completa en nosotros mismos decimos «esta melodía dice algo», y es como si yo tuviese que encontrar *lo que* dice. Y sin embargo yo se que no dice nada del género que pueda expresar con palabras o imágenes. Y si al darme cuenta de esto me resigno a decir «expresa un pensamiento musical», esto no significaría otra cosa que decir que «se expresa a sí misma». Pero indudablemente, «cuado usted la toca, no la toca *de cualquier forma*; la toca de este modo particular, con un *crescendo* aquí, un *diminuendo* allí, una cesura aquí, etcétera». —Precisamente, y eso es (o puede ser) todo lo que yo no puedo decir [...]. Pero, si alguien me preguntase: «¿Cómo piensa que debe sonar esta melodía?», yo, en respuesta, me limitaré a silbarla de un

> modo particular, y en mi mente no habrá otra cosa presente más que la melodía *efectivamente silbada* (y no una imagen de *ella*) (ibidem, p, 209).

Y he aquí el pasaje concluyente: la comprensión de un enunciado —tal como la identificación lograda de una fisonomía humana o el justo modo de percibir una melodía musical— no se basa sobre precedentes (o simultáneas) imágenes mentales. No implica nada, en definitiva, fuera del mismo enunciado. También el lenguaje verbal tiene un rostro (un aspecto), y este rostro es todo lo que puede ser conocido, reconocido, *comprendido*.

> Eso que llamamos «comprender una frase» tiene, en muchos casos, una semejanza mucho mayor con el comprender un tema musical de lo que podriamos inclinarnos a pensar. Pero no quiero decir que comprender un tema musical sea más parecido a la imagen que uno tiende a hacerse del hecho de comprender una frase; sino más bien que esta imagen es errónea y que comprender una frase es mucho más parecido a lo que realmente sucede cuando comprendemos una melodía de lo que parece a primera vista. Pues una frase, decimos, señala una realidad exterior a la frase. Mientras que podría decirse: «Comprender una frase significa captar su contenido; y el contenido de la frase está en la frase» (ibidem, p. 210).

Recapitulemos: el modo en el cual se aferra la fisonomía de un rostro, o la de un tema musical, simboliza la comprensión del lenguaje verbal. Esta conexión puede ser recorrida, sin embargo, también en sentido inverso. Vale decir: un nivel refinado de percepción fisonómica —para entendernos: la percepción de la timidez o de una hábil simulación— es posible sólo *a partir del* lenguaje verbal, de la «comprensión de un enunciado». Somos muecas faciales algo complicadas, que comprendemos inmediatamente, sí, pero solamente porque estamos habituados a significados, modos de decir, metáforas y metonimias.

7. La fisonomía de la palabra

La culminación del sensismo de segundo grado (o, aunque es lo mismo, de una fisonomía realmente filosófica) se da, quizás, cuando la misma palabra deviene objeto de sensación. Es bastante conocido que, en ciertas patologías, el hablante está oprimido por caracteres materiales, gráfico-acústicos, del signo verbal. No logra proseguir la frase porque se deja hipnotizar por el número exorbitante de vocales contenidas en el nombre «Pablo», o por el aspecto rumiante del verbo «murmurar». Lo mismo sucede al niño, que saborea los significantes en la repetición ecolálica. Y tampoco es diferente la experiencia del poeta. Wittgenstein describe este fenómeno de modo muy sugestivo, refiriéndose, además, a todos los locutores:

> La fisonomía familiar de una palabra, la sensación de que recogió en sí su significado [...] ¿Y cómo se manifiestan estos sentimientos entre nosotros? —En que recogemos y valoramos las palabras.
>
> ¿Cómo encuentro la palabra «apropiada»? ¿Cómo escojo las palabras? A veces es como si las comparara según finas diferencias en su color: ésta es demasiado... ; ésta es demasiado... ; ésta es la apropiada. —Pero no siempre tengo que juzgar, explicar; a menudo podría limitarme a decir: «Sencillmente no concuerda». Estoy insatisfecho sigo buscando. Finalmente llego a una palabra: «¡Ésta es!» *A veces* puedo decir por qué. Éste es el aspecto que tenía aquí el buscar y el encontrar (Wittgenstein 1953, p. 499).

En ciertas ocasiones, según Wittgenstein, la palabra muestra una fisonomía familiar: parece, entonces, el retrato de su significado, se podría, también, decir: la palabra posee un rostro (es más: *es* un rostro) cuando ya no es posible distinguir en ella el significante del significado. En las palabras de Franco Lo Piparo en un importante ensayo: cuando se advierte plenamente, sin tapujos, la originaria *monofacialidad del signo*. O, si se quiere, cada vez que la apariencia bifacial (sonido y concepto, significante y significado) se retira y empequeñece, mostrándose por aquello que efectivamente es: una «ficción didáctica». Escribe Lo Piparo: «Los significantes y los

significados [...] son puntos dinámicos de un universo dinámico que es eso: unitario, no porque se vuelve sino porque nace unitario. En tanto universo de una sola cara, no se puede distinguir en él un lado interno y otro externo». (Lo Piparo 1991, p. 219).

Cuando el significante absorbe en sí al propio significado (en los casos en los que la monofacialidad se filtra a simple vista), la palabra exhibe integralmente su propia corporeidad constitutiva. El significante es, sí, el *rostro* del lenguaje, pero, conviene agregar, en este rostro se puede y se debe hallar todo lo que es propio del lenguaje. El significado será tenido, en el mejor de los casos, por una peculiar *tonalidad fisonómica* de la palabra en tanto realidad sensible. A quien observe que el signo material garantiza para siempre la visibilidad del invisible contenido semántico convendrá preguntarle: ¿qué te autoriza a creer que exista esto de invisible, *antes* de su lograda visibilidad? Si precisamente tú consideras al concepto-*signifié* como un rasgo del rostro-*signifiant* que hasta ahora permaneció inobservado. Nada diferente, si se piensa bien, de aquello que te acontece cuando te tropiezas con la figura ambigua estudiada por Wittgenstein: ahora ves al pato y no al conejo, ahora al conejo y no al pato; pero ante tus ojos hay siempre un único y mismo diseño.

8. «Habla, para que pueda verte»

Y he aquí la tercera y última variación sobre la *petite phrase* wittgeinsteiniana «aquí lo fisiológico es el símbolo de lo lógico». Para llegar rápidamente a la cuestión es necesario antes una digresión.

A la fisonomia de Johann C. Lavater, concentrada sobre los rasgos físicos de la figura humana, Georg Ch. Lichtenberg contrapone el análisis minucioso de los rasgos móviles, de la mímica, de los gestos. Y denominó *patognomónica* a dicha investigación. Me parece que esta bifurcación posee un gran peso en la reconstrucción de las reflexiones del Wittgenstein fisonomista. Por otra parte, es conocida su simpatía por la obra de Lichtenberg. Pero veamos mejor esto.

En Lavater, la fisonomía posee un fundamento religioso: como el invisible Iddio se ha manifestado con el semblante humano de Cristo, así cada hombre desea filtrar en la estructura del rostro el propio «interior», de otro modo oculto. Lichtenberg, al contrario, presta atención a los aspectos más hábiles y mercuriales del comportamiento: la expresión corpórea de emociones contingentes, es cierto, pero también modos de decir, tic lingüísticos, lapsus (cfr. Gurisatti 1991). La atención de Lichtenberg oscila sin pausa del lenguaje de los gestos a la *gestualidad del lenguaje*. Si Lavater colecciona *silhouettes* de rostros, Lichtenberg sale a la caza de juegos de palabras, comportamientos verbales, proverbios, expresiones idiomáticas, ocurrencias, usos retóricos. Se propone dar cuenta de las «reglas fisonómicas» del lenguaje: «Por asociación de ideas puede suceder que una palabra se transforme en un rostro y un rostro en una palabra» (Lichtenberg 1778).

Wittgenstein, en tanto fisónomo *del* lenguaje, recorre por completo la parábola que va de Lavater a Lichtenberg: de los rasgos físicos a los móviles, del *Tractatus* fisonómico a las *Investigaciones* patognomónica, del lenguaje como *imagen* al lenguaje como *gesto*. O también, para utilizar una distinción introducida por Johann Jacob Engel a propósito de los actores de teatro, entiende la proposición primeramente como «gesto pictórico» (o sea reproductivo), luego como «gesto expresivo» (o sea mímico). El punto de llegada de este recorrido wittgensteiniano puede ser indicado con bastante precisión citando una frase de Lichtenberg atribuida abusivamente a Platón (Lichtenberg 1778): «Habla —dice Sócrates a Carmide— para que pueda verte».

Habla, para que yo pueda verte. La fisonomía tradicional opone una alocución similar, puesto que es una cuestión de honor negar «que el acceso privilegiado a la verdad del humano ocurra en el ámbito de la comunicación lingüística» (Gurisatti 1991). Pero hay una fisonomía *del* lenguaje, por la cual la frase apócrifa de Platón (inventada honestamente por el mismo Lichtenberg) funciona óptimamente. Dado que tu hablar es en sí mismo gesto, comportamiento, mímica, sólo si me hablas a mí puedo aprehender tu aspecto sensible (incluido el dolor de muelas que te aflige). Si no hablas no logro siquiera fijar tu rostro por lo que realmente es. No se trata, por otra parte, de un ver metafórico (recordamos siempre las precisiones de Wittgenstein: el significado secundario

de una palabra *no* es en absoluto una traducción): cuando hablas te veo en el sentido pleno de la palabra, o sea, te percibo inmediatamente, de un modo no distinto de cómo percibo con un golpe de vista una manzana verde y redonda.

En Wittgenstein, la fisonomía del lenguaje prevé dos posibles desarrollos, complementarios entre sí. La palabra, que a menudo es el más explicativo de los gestos, y permite literalmente *ver* al locutor, necesita a veces, a fin de poder ser *vista*, en su momento, de gestos suplementarios extralingüísticos, es decir, aquellos «sutiles matices del comportamiento» (Wittgenstein 1953) a los que se refiere a toda prisa el último Wittgenstein. Es muy cierto que la experiencia del animal humano se despliega por completo *en público*, en la unidad inextricable de una forma de vida y de un juego lingüístico. Pero entre estas dos cuestiones, que se implican mutuamente, no siempre hay simetría. En muchos casos los juegos lingüísticos procuran una fisonomía a una *Lebensform* de otro modo poco evidente, revelando luces y sombras de ella. En otras situaciones, sin embargo, es la forma de vida la que se presenta como fisonomía explicativa de un juego lingüístico antes indescifrable:

> Una cosa de esta clase se experimenta al arribar a un país con tradiciones que nos resultan por completo extrañas; y precisamente también cuando se domina la lengua de aquel país. No se *comprende* a los hombres. (Y no porque no se sepa qué cosa dicen esos hombres cuando hablan a sí mismos). No podemos encontrarnos con ellos (*ibid.*, p. 292).

Dos eventualidades, entonces: o el lenguaje como *rostro* mímicamente compuesto de costumbres y creencias e idiosincrasias; o el lenguaje como tótem enigmático, que requiere, para ser reanimado, de un *rostro* no-lingüístico (la familiaridad con los «sutiles matices del comportamiento»). En ambos casos, sin embargo, la dificultad a que está sujeta la comprensión no depende ni mucho ni poco de la existencia de un ámbito de experiencia sustraído al mundo de las apariencias, recóndito, en definitiva, *interior*: no se entiende a los hombres, pero «*no* porque no se sepa qué cosa dicen cuando se hablan a sí mismos». La dificultad consiste ante todo en el hecho de que una parte más o menos amplia de nuestra realidad *exterior* (la única que poseemos) está por el momento

en penumbra. La fisonomía realmente filosófica, de la que el último Wittgenstein ha trazado el programa, no busca aferrar lo «interior» mediante indicios visibles auxiliares. Deja de buena gana este objetivo a los perros truferos y a los cazafantasmas (una trufa fantasmal es, por ejemplo, la «intencionalidad»). En cambio, se dedica a dilucidar una apariencia inexpresiva con ayuda de una apariencia locuaz. No ambiciona ir más allá de la fisonomía, creyendo que una fisonomía plenamente esclarecida constituya el digno punto de llegada de la «fatiga del concepto».

9. La «evidencia imponderable» y el rescate de la fisonomía.

El sensismo de segundo grado es una paráfrasis naturalista del versículo de Juan «Y el verbo se ha hecho carne». Las *sensaciones conclusivas*, es decir aquellas que sólo hace posible el pensamiento verbal, son a todos los efectos experiencias fisiológicas: pero se debe agregar aquí que, «lo fisiológico es el símbolo de lo lógico». Y el símbolo, en la acepción wittgeinsteiniana (cfr. § 5), no es un revestimiento facultativo, sino el sentido final de las proposiciones.

Las sensaciones conclusivas son «evidencias imponderables». Wittgenstein llama así a las impresiones perceptivas que, por todo lo dicho, sobrevienen al final de la partida, cuando ya todo ha sido dicho. Éstas se instalan en el borde extremo del discurso verbal. No se las puede refutar: por eso son *evidencias*; pero tampoco se las puede aducir como pruebas o síntomas de otra cosa: por eso son *imponderables*.

> Entre las pruebas imponderables se cuentan las sutilezas de la mirada, del gesto, del tono, de la voz.
>
> Puedo reconocer la mirada auténtica del amor, distinguirla de la falsa [...] Pero puedo ser completamente incapaz de descubir la diferencia. Y esto no es sólo porque las lenguas que conozca carezcan de las palabras para ello (Wittgenstein 1953, p. 521).

El sensismo de segundo grado, que indaga las «evidencias imponderables» a la luz de sus presupuestos lingüísticos, parece tener algún punto de contacto con la fisonomía tradicional. También para esta última el *logos* se hace carne, manifestándose en los «sutiles matices del comportamiento». Pero, más allá de los puntos de contacto, cuenta un discriminante radical.

La fisonomía tradicional es la versión *paródica* de la Revelación cristiana: el espíritu se asoma al mundo profano con arrugas, cabellos, protuberancias. El rostro es testimonio del carácter invisible. Aquellos ojos son memorables porque, mediante la mirada descarada o de soslayo, anuncian al Verbo: vale decir, al carácter, los pensamientos, las pasiones. Pues bien, una impostación similar valoriza a la apariencia sensible, pero solamente como un *trámite* para atrapar las «representaciones mentales» u otras exquisiteces impalpables. La fisonomía tradicional es una pseudo-ciencia pícara incluso porque no toma en serio la encarnación del verbo: puesto que considera a la carne nada más que la contrafigura, el *signo*, de una realidad ulterior. El sensismo de segundo grado se coloca en las antípodas de todo esto. Se ocupa precisa y solamente de las sensaciones que, siendo el resultado final de un vasto trabajo semiótico, no pueden ser consideradas a su vez como *signos*. Como se ha dicho, la «evidencia imponderable» no es un agujero a través del cual pasa disimuladamente la interioridad, sino una salida consistente en sí. No alude a algo más elevado, puesto que ella misma es la culminación de una experiencia vista.

El sensismo de segundo grado rescata la instancia fisonómica: restituir significado y dignidad a los cuerpos, a los rostros, a las distensiones y contracciones musculares. Pero la rescata en la precisa medida en que se opone a toda la tradición fisonómica. Antes que considerar la percepción de un rostro como un *signo* que remite a algo distinto y oculto, el sensismo de segundo grado la trata como una «evidencia imponderable», fruto maduro de innumerables descripciones lingüísticas («triste», «tímido», «simulador», etcétera). La apariencia corpórea, por ejemplo una sonrisa, no reenvía a otra, no «está-para», es *más allá de los signos*. De la imponderable sonrisa, diría Agustín obispo de Hipona, puede hacerse *frui*, goce, no más *uti*, uso semiótico. Es precisamente en esta *fruición no semiótica de lo sensible* donde se deja ver una noción radicalmente antiteológica de la «encarnación del verbo».

V. *Elogio de la reificación*

1. Resarcimiento por daños

La furia denigratoria con la que las más diversas escuelas de pensamiento se han arrojado contra la reificación señala solamente un vistoso jaque del pensamiento. Largamente injustificada sobre el plano teórico, tamaña furia deriva de ciertas supersticiones tenaces según las cuales lo que realmente importa en la experiencia del animal humano es invisible, impalpable, interior. Este capítulo busca defender el concepto de reificación de los malévolos prejuicios que lo rodean, y también liberarlo de algunos equívocos genuinos, debidos a usos lingüísticos consolidados, pero engañosos. Pretende mostrar (sólo mostrar, por otra parte) el papel crucial que podría cumplir dentro de un materialismo no avergonzado de sí mismo. La arenga defensiva no invoca atenuantes genéricos, sino que pretende la absolución plena, y también un resarcimiento por los daños sufridos por el imputado. De las facultades propiamente humanas, la reificación no sólo no es inapropiada, sino inevitable y hasta atractiva.

Reificación es un término dinámico: indica el pasaje de un estado a otro, una transformación progresiva del interior en exterior, de lo recóndito en manifiesto, de lo inalcanzable *a priori* en hechos empíricamente observables. En concreto, no es algo ya dado, sino el *volverse cosa* de eso que, en sí, no es, o al menos a primera vista parece no ser, una cosa. Eso que se refica es, entonces, una prerrogativa de la mente, un postulado lógico, un modo de ser, una condición de posibilidad de la

experiencia. Se vuelve cosa, en definitiva, aquel que por sí solo consiente y regula la relación del *Homo Sapiens* con las cosas del mundo. En términos kantianos: en los procesos de reificación no están en juego los fenómenos representados mediante categorías trascendentales, sino los fenómenos que corresponden a la propia existencia de las categorías trascendentales sobre los que se basa toda representación. En términos heideggerianos: en los procesos de reificación no tiene lugar un «olvido del ser», sino su efectiva rememoración; y el horizonte del sentido (o sea el ser en cuanto ser), contra el que se perfila todo objeto y evento, para mostrarse al final o una vez más, como objeto y evento (es decir, sobre el plano óntico).

El punto de destino de la reificación es una *res* ulterior, antes desconocida o insubsistente, en la que se conforma un rasgo notable de la naturaleza humana (disposiciones biológicas innatas, actitudes cognitivas y éticas, relaciones con aquel peculiar contexto vital que llamamos «mundo», etcétera). Una facultad o un modo de ser, oportunamente reificado, adquiere una apariencia incontrovertible: la *res* es, siempre y de todos modos, una *res pública*. La cosa que llega a la reificación es externa a la conciencia del individuo: perdura también allá donde ni es percibida ni es pensada (así como «2+3=5» permanece verdadero aunque nadie lo crea). La cosa es externa a la conciencia, pero tiene mucho que ver con la subjetividad. Para decirlo mejor: da semblanza empírica a los aspectos de la subjetividad que huyen sistemáticamente de la conciencia precisamente porque constituyen los *presupuestos* o las *formas* de esta última. Utilizando una imagen aproximativa: la reificación es un disparo fotográfico que fija la nuca del sujeto, confiriendo plena visibilidad a cuanto queda a la espalda de la conciencia.

2. Un antídoto contra la alienación y el fetichismo

Sobre la reificación pesa la sospecha de provocar o exasperar aquel empobrecimiento de la persona que, en la cultura moderna, lleva el nombre de *alienación*. Se dice: lo que me pertenece íntimamente me es sustraído en el momento en que deviene cosa exterior, o sea que deviene cosa exterior en

el momento en que me es sustraído. Creo que este tipo de acusación carece de fundamento. Lejos de implicarse mutuamente, los conceptos de alienación y reificación se colocan en las antípodas. Es más: se contraponen como veneno y antídoto. La reificación es el único remedio al desposeimiento alienante. Y viceversa: están alienados la existencia, el pensamiento, el modo de ser insuficientemente reificado.

Omito aquí lo que más importa: el sedimento social y político de estas nociones. Me limito a su estatuto lógico, con la tenue esperanza de que su aclaración pueda tener alguna significativa recaída también sobre aquel sedimento. Se habla de alienación cuando un aspecto de nuestra vida, de nuestro pensamiento, de nuestra praxis, toma formas extrañas y resulta no disponible, es más, ejerciendo un insondable despotismo sobre nosotros. Pues bien, no hay motivo para identificar el extrañamiento e indisponibilidad que constituyen la alienación con el carácter exterior, público, empírico que distingue a una *res*. Por el contrario, precisamente la *res* es, a menudo, familiar y alcanzable en sumo grado. Es indebido y capcioso el nexo entre merma de la subjetividad y su eventual concreción cósica. Ante todo, es fuente de alienación todo lo que en el animal humano se presenta como *presupuesto* inalcanzable pero vinculante, privado de una fisonomía sensible, de tal modo que eluda de una vez para siempre el mundo de las apariencias. Es extraño e indisponible el conjunto de condiciones que, si por un lado fundan la experiencia, por el otro *parecen* no dejarse nunca llevar a cabo. Ejemplo canónico (sobre el que se retornará extensamente en el § 5): el Yo pensante permite la representación de todo tipo de fenómenos, pero, por lo que se dice, no llega en ningún caso, a su vez, al rango de fenómeno. El regreso al infinito que se despliega en la interioridad beatamente no reificada es realmente alienante: según el ejemplo aducido, toda reflexión sobre la naturaleza del Yo pensante, puesto que se basa sobre este mismo Yo, parece destinada a remontarse siempre de nuevo hacia atrás, sin apresar nunca al propio objeto. La exterioridad ínsita en la reificación detiene, y luego inhibe, tal retroceso: la imagen de un *Yo antes del Yo* cede el lugar a aquella, mucho más perspicua, de un *Yo fuera del Yo*. Precisamente cuando nos volvemos cosas externas a la conciencia, ciertos aspectos de la subjetividad dejan de ser enigmáticos y despóticos. Es lícito hipotetizar que el animal humano llega a

aferrar lo que le es más propio sólo si esto último logra (o ha tenido siempre) la autonomía de una *res*. Intimidad y cosidad estrechan, de forma nunca rara, un pacto de ayuda mutua.

Igualmente drástica, pero más sutil o menos evidente, es la oposición entre reificación y *fetichismo*. La institución de un fetiche es una respuesta polémica a la alienación insita en la vida interior: el alma se vierte sobre un objeto visible y tangible. Pero, y he aquí la cuestión, se trata de una respuesta subalterna y engañosa: antes que reificar, el alma se limita a espiritualizar al objeto. La reificación tiene en el fetichismo su abyecta y ridícula caricatura. Sólo es verdaderamente radical la antítesis entre dos modos alternativos de satisfacer la misma instancia. Verdaderamente radical es, entonces, el contraste entre fetichismo y reificación en tanto vías divergentes para salir de la alienación. Quien no entiende este contraste, y asimila ambos términos para volverlos sinónimos, estará fatalmente inclinado, por entretenerse en el fetichismo, a defender la interioridad alienada de la reificación; allí donde, al contrario, sólo una reificación integral de la naturaleza humana (o, si se quiere, de los presupuestos trascendentales de la experiencia) podría bloquear la ilimitada proliferación de los fetiches.

El fetichismo consiste en asignar a una cosa cualquier requisito que pertenece de forma exclusiva a la mente; la reificación, en poner en evidencia el aspecto cósico *de la* mente. El fetichismo vuelve abstracto, o sea misterioso e inescrutable, un objeto sensible; la reificación muestra la realidad espacio-temporal a la que llega la abstracción en cuanto tal, es decir comprueba la existencia de *abstracciones reales*. El fetichismo hace pasar lo empírico por trascendental; la reificación culmina en la revelación empírica de lo trascendental. Si atribuyo al fenómeno que estoy representando las prerrogativas pertenecientes únicamente a las categorías *a priori* de las que depende la representación, transformo aquel fenómeno en un fetiche. Pero si me enfrento a fenómenos que reflejan punto por punto la estructura lógica de las mismas categorías *a priori*, estoy ante una genuina reificación de la actividad representativa. Un ejemplo de fetichismo es la noción de «objeto simple» acuñada por Bertrand Russell: la simplicidad, o indescriptibilidad, de la cosa designada y obtenida transfiriendo subrepticiamente sobre ella la indeterminación

semántica de las palabras llamadas a designarla, los deícticos «esto» y «yo» (Russell, 1911). Un ejemplo de reificación es la reproductibilidad técnica de la obra de arte: los instrumentos de los que ella se vale introyectan los principios básicos de la percepción visual, la organización subjetiva del espacio, un conjunto de disposiciones fisiológicas y mentales.

El análisis de la reificación posee su propio antecedente teológico en la disputa patrística sobre la encarnación de Cristo. *Et verbum caro factum est*: no importa tanto que el espíritu, o sea el pensamiento verbal, dé lugar, como sus efectos o consecuencias, a ciertos fenómenos sensibles; importa ante todo que el mismo espíritu, sin perder sus caracteres peculiares, tome un cuerpo determinado y contingente. El Verbo que no se hiciese carne sería alienante. Desencarnado, el Verbo queda como un presupuesto trascendental inaferrable, una condición incondicionada que escapa a la experiencia en la precisa medida en que la vuelve posible. ¿Pero de qué modo el pensamiento verbal se vuelve carne, convirtiéndose en una cosa externa a la conciencia, un hecho entre los hechos? Aquí es muy fuerte el riesgo de dar una respuesta fetichista. En *De carne Christi* (XIII, 1), Tertuliano observa que si el cuerpo asumido por el Verbo para mostrarse a los hombres fuese igual a cualquier otro cuerpo, no tendría nada que lo calificara como cuerpo *del* Verbo. «Si el alma es carne, no es ya alma sino carne; si la carne es alma, no es ya carne sino alma [...]. El más tortuoso de los razonamientos es el de nominar a la carne pensando, en su lugar, en el alma, o señalar al alma queriendo significar la carne». Esta doble contorsión es la marca del fetichismo. El punto crucial, afirmado en el evangelio de Juan, es que la carne del Verbo no proviene del «limo de la tierra», sino del propio Verbo. Es de sí, en sí, por sí, que el pensamiento verbal se hace carne. La reificación, repitámoslo, concierne precisa y solamente a la coseidad específica del pensamiento, mientras que es típico del fetichismo poner una cosa en el lugar del pensamiento.

El contraste entre fetichismo y reificación se despliega en dos ámbitos diferentes. En primer lugar puede resultar fetichista o adecuadamente reificado eso que en el sujeto es preindividual o supraindividual, no atribuible por lo tanto a un único Yo autoconsciente: relación biológica con el ambiente, relación social con los propios semejantes (§§ 3-4).

En segundo lugar, puede resultar fetichista o adecuadamente reificado el modo de ser del propio Yo individuado o, en definitiva, el género de realidad al que remite la fatídica proposición «Yo pienso» (§§ 5-6). Que invada la esfera pública o que concierna a las estructuras basales de la conciencia, la alternativa entre fetichismo y reificación radica sin embargo en la experiencia, al mismo tiempo preindividual e individuante, del lenguaje. La crítica del fetichismo y el elogio de la reificación se resuelven, finalmente, en una atenta evaluación de la índole exterior, fenoménica, cósica, del lenguaje verbal humano.

3. Publicidad de la mente

Volvamos a recorrer otra vez el memorable diagnóstico del fetichismo efectuado por Marx. En el modo de producción capitalista, la actividad acabada para la realización de un valor de uso específico no es ya el centro, ni el criterio inspirador, del proceso laboral. El elemento abstracto que une todas las actividades singulares acabadas se convierte en prioritario y preponderante ; el simple gasto de energía psicofísica por parte del trabajador. La duración temporal de este gasto define lo que realmente importa, o sea el valor de cambio de las mercancías. En términos lógico-lingüísticos, se asiste a una inversión entre sujeto gramatical (trabajo concreto, valor de uso) y predicado (trabajo en general, valor de cambio). El atributo toma el lugar de la sustancia, lo consecuente figura ahora como punto de partida. La más descarada pretensión del idealismo halla así una aseveración práctica: el género existe independientemente de la especie, la hípica prevalece sobre los caballos de carne y hueso. Los innumerables trabajos particulares se degradan en manifestaciones contingentes e inesenciales del trabajo sin cualidad. Las mercancías, que son depositarias del trabajo sin cualidad, se presentan finalmente como los auténticos sujetos —gramaticales y éticos— de la vida social. Las relaciones entre los productores son absorbidas en las relaciones entre los valores de cambio de los productos. La mercancía, en presencia de las otras mercancías se vuelve, en cada ocasión, sociable, emprendedora, graciosa, arisca. Vicios y virtudes

típicamente humanos parecen ser inherentes, ahora, a un metro de tela o un hectogramo de tabaco. Este vuelco de la relación entre los hombres a una relación entre cosas es, según Marx, plenamente fetichista.

> El carácter misterioso de la forma mercancía estriba, por tanto, pura y simplemente, en que proyecta ante los hombres el carácter social del trabajo como si fuese un carácter material de los propios productos de su trabajo, un don natural de estos obejos, y como si, por tanto, la relación social que media entre los productores y el trabajo colectivo de la sociedad fuese una relación social establecida entre los mismos objetos, al margen de sus productores. Este *quid pro quo* es lo que convierte a los productos del trabajo en mercancías, en objetos sensiblemente suprasensibles, o en objetos sociales. [...] Lo que aquí reviste, a los ojos de los hombres, la forma fantasmagórica de una relación entre objetos materiales no es más que una relación social concreta establecida entre los propios hombres. Por eso, si queremos encontrar una analogía a este fenómeno, tenemos que remontarnos a las regiones nebulosas del mundo de la religión, donde los productos de la mente humana semejan seres dotados de vida propia, de existencia independiente, y relacionados entre sí y con los hombres. Así acontece en el mundo de las mercancías con los productos de la mano del hombre. A esto es a lo que yo llamo el fetichismo bajo el que se presentan los productos del trabajo tan pronto como se crean en forma de mercancías y que es inseparable, por consiguiente, de este modo de producción (Marx 1867, pp. 37 y 38).

El fetiche es «una cosa sensiblemente suprasensible». Sobre esta expresión, sin dudas sugestiva, convendrá retornar: se adapta muy bien también a los procesos de reificación que, lejos de confluir, constituyen la única réplica eficaz al fetichismo. Es intuitivo, por otra parte, que «sensiblemente supersensible» se preste a dos interpretaciones no sólo distintas, sino además antitéticas: puede referirse tanto a un ente sensible que usurpe las prerrogativas del concepto invisible, como, por el contrario, a un concepto metafísico que revele al fin la propia realidad sensible. El fetichismo coincide con la

primera acepción, la reificación con la segunda. Pensemos en el fetiche por antonomasia: el dinero. Éste es el representante tangible del trabajo sin cualidad incorporado a las mercancías, la unidad de medida de los diversos valores de cambio. Pero ésta, su función exquisitamente social, es atribuida a los materiales naturales que lo componen. Pregunta Marx: «¿De dónde provienen las ilusiones del sistema monetario? El sistema monetario no veía en el oro y la plata, consideradas como dinero, manifestaciones de un régimen social de producción, sino objetos naturales dotados de virtudes sociales maravillosas» (ibidem, p. 47). Las características físico-químicas de un cierto objeto son transfiguradas en valores espirituales, actitudes lógicas, requisitos jurídicos. Es así como el objeto en cuestión se vuelve un fetiche sensiblemente supersensible.

Las metamorfosis de la relación entre los hombres en una relación entre las cosas: he aquí entonces un rasgo distintivo (no el único, pero uno eminente) del fetichismo. Aún queda por preguntarse si la relación entre los hombres, allí donde huye hacia esta perniciosa metamorfosis, da lugar a sus propias *res*, no fetichistas, cierto, pero sin embargo exteriores y aparentes. Al fetichismo de las mercancías no se contrapone la invisible introspección de los pensamientos y de las relaciones, sino una efectiva reificación de los nexos sociales. La relación entre los hombres, en caso de que quede como un asunto de la conciencia, se explica fatalmente como dependencia personal directa: aquella que muestra, en el plano histórico, la comunidad orgánica precapitalista en la que la relación entre los hombres, transparente por no estar mediada por cosas, está plagada de minuciosas jerarquías institucionales, corporativas, religiosas. La interiorización re-reificada de la vida pública marcha al mismo paso que la sumisión más ruda y también, no queriendo renunciar al desgraciado vocablo, con la máxima «alienación». Si la alternativa al fetichismo es la reificación, no ya el fútil rumor del foro interior, debemos aún especificar con cuidado en qué consiste la coseidad no fetichista que pertenece al vínculo social.

La reificación no concierne a los hombres que entran en relación entre ellos, sino a la relación como tal. Es esta última la que se manifestará como *res*, número de objetos, conjunto de fenómenos sensibles. La relación entre los hombres, nunca reductible a representación mental, se encarna en las

cosas de la relación: eventualidad ésta muy diferente de su transformación fetichista en una *relación entre cosas*. La reificación implica la propia relación, mientras que el fetichismo obra sobre términos correlativos. Entre una y otra subsiste, entonces, un desnivel lógico. Como resulta natural, por otra parte, si sólo se refleja sobre el hecho de que el fetichismo transvalora los objetos dados, espiritualizándolos, mientras que la reificación se mueve desde conceptos abstractos (clases o relaciones), tornándolos extrínsecos y cósicos. Se podría decir también: la reificación concierne a la preposición «entre», que poco se cuida cuando se habla de relación *entre* hombres. El «entre» no compete a individuos singulares, sino que representa aquello que en cada animal humano es precisamente supraindividual, atinente a la especie, común y compartido aún antes de que el Yo singular emerja con todo su relieve. Pues bien, el «entre», antepuesto a las conciencias individuales, se manifiesta por fuera de esta conciencia en tanto *res* aparente. Lo que precede al Yo cesa de sobrepasar al Yo con la semblanza del presupuesto trascendental (y también de la jerarquía estatal o religiosa) en la medida en que se vuelve un objeto externo al Yo. La reificación extirpa las cosas del «entre» o, aunque es lo mismo, pone el «entre» como una cosa.

A enfocar la coseidad del «entre», o sea la reificación de las relaciones en cuanto tales, se ha dedicado, más o mejor que otros, un psicoanalista que ha atendido especialmente a niños, Donald W. Winnicott, y un filósofo que se ha ocupado con similar insistencia de la técnica y del principio de individuación, Gilbert Simondon. Queda claro que los contextos teóricos en que se ubican ambos autores son muy diferentes, con rasgos inconfrontables. Pero precisamente por esto resultan tan significativas algunas convergencias objetivas entre ellos.

Tanto Winnicott como Simondon afirman que la relación con el mundo y con los otros hombres no se enraíza en el Yo interior, completamente individualizado, sino en una tierra de nadie en la que no es posible discriminar el Yo del no-Yo. A propósito de esta tierra de nadie, Winnicott habla de un «espacio potencial» entre el sujeto y el ambiente, Simondon de una «naturaleza preindividual» no atribuible a la autoconciencia. Ambos afirman, además, que la tierra de nadie del «entre» (en la cual, dice Winnicott, pasamos gran parte de nuestra vida) se manifiesta en cosas y eventos empíricos.

Estas cosas visibles y tangibles no son ni «mías» ni «tuyas», sino que pertenecen a eso que en el sujeto no es, ni puede ser, individualizado. Se trata de *res publicae* en sentido propio y fuerte: con la condición de entender por «público» el estado originario que precede a la misma división de la experiencia en experiencia psíquica y experiencia social. El «entre» de la relación se materializa, según Winnicott, en los *objetos transicionales* (eje portador del juego y la cultura en general). El mismo «entre» se reifica, según Simondon, en los *objetos transindividuales* (principalmente en los objetos técnicos). La reificación que, por sí sola, suprime al fetichismo de las mercancías es transicional y transindividual.

El primer objeto transicional se identifica, según Winnicott (1971, pp. 27-36) con el seno de la madre. Para el neonato, este representa una *res* intermedia entre el propio cuerpo y los de los otros, un umbral indiferenciado entre el sí (aún no delimitado) y el ambiente (aún no «repudiado como no-yo»). La *res* intermedia no une dos entidades ya constituidas, sino, por el contrario, vuelve posible su sucesiva constitución como polaridades distintas. La relación preexiste a los términos correlativos: al principio no hay otra cosa más que el «entre», y el «entre» está siempre reificado. Los objetos transicionales, o sea las *cosas de la relación*, no son un adorno exclusivo de la primera infancia. Se hacen valer, por el contrario, a lo largo de toda nuestra existencia: no son un episodio cronológico, sino una perdurable modalidad de experiencia del animal humano. Para Winnicott, son típicamente transicionales las cosas de las que está colmada la actividad lúdica. Ya se trate del muñeco de trapo del que nunca se desprende el niño o del mazo de cartas manejado por un jugador impenitente, ya de la máscara utilizada en una charada o de un crucigrama complejo, los objetos del juego exhiben tangiblemente el «espacio potencial» entre mente y mundo: un espacio subjetivo pero nunca totalmente interior, público pero aún no social (en la medida en que «social» designa la interacción entre personas con una identidad definida de forma estable).

Si las cosas transicionales se arriesgan a pasar inadvertidas, es solamente porque se propagan por cada rincón de la experiencia adulta. Inervan por entero a la cultura, al arte, a la religión (Winnicott 1988, 179 y sig.). La creatividad y la invención se establecen en la zona de frontera entre el Yo y

el no-Yo, a propósito de la cual es lícito hablar de una *mente pública* o, lo que es lo mismo, de una subjetividad totalmente extrínseca. Los productos culturales, junto con el oso de peluche (y también, además, con los sacramentos bautismales y de la eucaristía en la doctrina cristiana), dan cuerpo al ámbito pre-personal donde sobresale el puro «entre». Los productos culturales, en tanto transicionales, son las *cosas sensiblemente supersensibles* en las que se reifica la relación original del animal humano con el ambiente y los semejantes. Cosas sensiblemente supersensibles, pero no fetichistas, dado que encarnan la condición de posibilidad de la relación entre hombres (el «entre», precisamente), en lugar de reducir esta relación a la «objetualidad espectral» del intercambio de mercancías. Aquel que se esfuerza ansiosamente en enmendar la cultura de toda tonalidad cósica, desconociendo así la publicidad básica de la mente, es más bien cómplice confiado del fetichismo.

Detengámonos brevemente ahora en la filosofía de la técnica de Simondon. El proceso de individuación, que hace de un animal humano una unidad discreta irrepetible, es siempre, a su juicio, circunscrito y parcial; es más, interminable por definición. El «sujeto» traspasa los límites del «individuo», puesto que comprende en sí, como sus componentes ineliminables, una cuota de realidad preindividual todavía indeterminada, rica en potenciales e inestable. Esta realidad preindividual coexiste duraderamente con el Yo singular, pero sin dejarse asimilar nunca a él. Dispone entonces de sus expresiones autónomas. De lo preindividual surge la experiencia colectiva: la cual, para Simondon, no consiste en una convergencia entre muchos individuos individuados, sino en los diversos modos en los que se hace extrínseca eso que en cada mente no es suceptible de individuación. Transindividuales son llamadas por Simondon las cosas que reifican todo aquello que escapa a la autoconciencia individual, precisamente porque no constituyen el presupuesto heterogéneo (preindividual). El objeto transindividual por excelencia es el objeto técnico.

> Mediante el objeto técnico se crea una relación interhumana que es el modelo de la transindividualidad. Se puede entender con ello una relación que no relaciona a los individuos mediante su individualidad constituida,

> separándolos unos de otros, por ejemplo la forma *a priori* de la sensibilidad, sino por medio de aquella carga de realidad preindividual, de aquella carga de naturaleza que se conserva con el ser individual y que contiene potenciales y virtualidad. El objeto que sale de la invención técnica lleva consigo algo del ser que lo ha producido, expresa de este ser eso que está menos unido a un *hic et nunc*; se podría decir que hay de la naturaleza humana en el ser técnico, en el sentido en que la palabra humana podría ser empleada para designar lo que queda de originario, de anterior incluso a la humanidad constituida en el hombre; el hombre inventa poniendo en obra su soporte natural, aquel *apeiron* que permanece en cada ser individual. Ninguna antropología que parta del hombre como ser individual puede dar cuenta de la relación técnica transindividual [...]. No es el individuo quien inventa, es el sujeto, más amplio que el individuo, más rico que él, que implica, además de la individualidad del ser individuado, una cierta carga de naturaleza, de ser no individuado (Simondon 1958, p. 248).

La máquina procura semblanzas espacio-temporales en cuanto hay de colectivo, o sea de especie-específico, en el pensamiento humano. La realidad preindividual presente en el sujeto, no pudiendo hallar un equivalente adecuado en las representaciones de la conciencia individuada, se proyecta al exterior como complejo de signos universalmente útiles, dispositivos inteligentes, esquemas lógicos vueltos *res*. Vuelve aquí la cuestión que me parece crucial desde la perspectiva filosófica: en virtud de la técnica, lo que es *anterior* al individuo se muestra *fuera* del individuo. El presupuesto indisponible se convierte en un post-puesto reificado, al alcance de la mano y la mirada. También la máquina merece el apelativo de *cosa sensiblemente supersensible*. Pero, a diferencia del fetiche-dinero, que es «sensiblemente supersensible» porque a su cuerpo natural (ya sea de oro o de cobre) se le atribuyen considerables virtudes sociales, la máquina es tal porque, mediante procedimientos opuestos y especulares, da a una estructura de la mente el relieve independiente que concierne a las cosas del mundo. La esfera de experiencia transindividual, de la cual la técnica es soporte y símbolo, no se confunde, por motivos obvios, con el ámbito psicológico, ni tampoco

puede ser equiparada al conjunto de papeles sociales. Los objetos técnicos, junto a los transicionales estudiados por Winnicott, demarcan ante todo una región intermedia: «La actividad técnica no forma parte del ámbito social puro ni del puro ámbito psíquico. Es el modelo de la relación colectiva» (ibidem, p. 245). Para Simondon, además, sería un error capital considerar a la técnica como un simple engranaje del trabajo. Ambos términos son asimétricos y heterogéneos: la técnica es *trans*individual, el trabajo *inter*individual; la primera reifica al «entre», el segundo está siempre expuesto al riesgo del fetichismo. «Necesitamos una conversión que permita a lo que hay de humano en el objeto técnico aparecer directamente, sin pasar por la relación laboral. Es el trabajo el que queda comprendido como fase de la tecnicidad, no la tecnicidad como fase del trabajo» (ibidem p. 241). El contraste latente entre técnica y trabajo había sido delineado, por otra parte, por el propio Marx: baste recordar aquí las célebres páginas en las que adscribe al *general intellect*, o sea al pensamiento en tanto recurso público (o mejor aún: transindividual), el gran mérito de reducir a un «residuo miserable» al trabajo asalariado, bajo patrón, sin cualidad (Marx 1939-41, vol. II).

4. Palabras transindividuales

Los objetos transicionales de Winnicott y los objetos transindividuales de Simondon reifican el «entre» que rige toda relación *entre* los hombres. Pero es necesario efectuar ahora un paso. Nos preguntamos: ¿cuál es la *res* que, antes y más radicalmente que el juego y la técnica, encarna el «espacio potencial» entre mente y mundo, confiriendo un aspecto sensible y extrínseco a la «realidad preindividual» insita en el animal humano? La respuesta es intuitiva: sin ninguna duda, el lenguaje verbal es, en sumo grado, transicional y transindividual. La reificación del «entre», de la relación en cuanto tal, es efectuada siempre por las trilladas palabras que disponemos. Son estas palabras, preexistentes al proceso de individuación de la persona singular, las que instituyen la tierra de nadie (y de todos) puesta en medio del Yo y el no-Yo. La lengua histórico-natural es el ámbito exterior, subjetivo pero no atribuible a las operaciones de la conciencia,

público pero no coincidente con los roles sociales, en el cual las categorías trascendentales de las que depende la posibilidad de la experiencia se presentan finalmente (o, más verosímilmente, desde el principio) como objetos realizables. Reificado por el léxico y la sintaxis, el *a priori* colectivo se convierte en un complejo de hechos empíricos. Es ante todo gracias al lenguaje que los presupuestos transindividuales del Yo autoconsciente se dejan ver fuera de este mismo Yo, acomodándose al *estatus* nada deshonroso de los fenómenos.

El lenguaje es la «cosa sensiblemente supersensible» por excelencia. El contenido conceptual de la palabra es inseparable de sus caracteres acústicos o gráficos. En un bello ensayo dedicado a la «monofacialidad del signo», o sea a la inexistencia de un significado ideal previo o fuera del significante material, Franco Lo Piparo ha mostrado los callejones sin salida en los que entra quien asigna un valor sustancial a la distinción entre los dos planos, en lugar de considerarlo un mero artificio didáctico (Lo Piparo, 1991). Son los mismos callejones sin salida en los que entran todo el tiempo, según Tertuliano, todos los que conciben a la encarnación del Verbo con una óptica, por así decirlo, bifacial: «El más tortuoso de los razonamientos está en el nombrar la carne [el sonoro *signifiant*] pensando, al contrario, en el alma [el incorpóreo *signifié*], o en el indicar el alma queriendo significar la carne». La monofacialidad del signo, o sea la plena identidad entre «plano de expresión» y «plano de contenido», indica con precisión qué debe entenderse, desde una perspectiva naturalista, por «carne del verbo»: el pensamiento verbal no busca un cuerpo cualquiera (este o aquel sonido articulado) para volverse fenómeno y *res*, sino que es en sí mismo corpóreo, fenoménico, cósico; se identifica, entonces, con el trabajo de los pulmones y de la epiglotis, que produce los sonidos articulados.

La resistencia psicológica a considerar al lenguaje como una *res* sensible, escuchada o vista, va junto con la inclinación *fetichista* a atribuir a las cosas más diversas ciertas prerrogativas que competen, en realidad, sólo y precisamente al lenguaje. Aquí recordamos al Odradek de Kafka, el indefinible objeto móvil que circunda el condominio, atormentando al padre de familia. Nada diferente del ya mencionado «objeto simple» de Russell, que ha atravesado tanto la filosofía analítica. Pero son innumerables y famosos los Odradek filosóficos. Estos le deben su vida de fetiches a dos

movimientos concatenados: primero se afirma la autonomía del pensamiento-*signifié* del cuerpo-*signifiant*; luego, de la presunta bifacialidad del signo, se trasfieren ciertos rasgos del pensamiento-*signifié* desencarnado al objeto del cual se habla (en lugar de atribuirlos, como se debería, a aquella *res* altisonante que son nuestras palabras). Un ejemplo adicional: la negación. Cuando se destaca indebidamente el significado conceptual de la palabrita «no» de su «carne», es decir del cuerpo sensible del significante, se arriba fatalmente a postular la existencia de entes o hechos en sí negativos, hasta el punto de negar otros entes o hechos. Estas enigmáticas «cosas negativas» no son más que una proyección animista: Odradek a la enésima potencia. Quien no reconoce la realidad sensiblemente supersensible del lenguaje, es decir la reificación de la mente que lleva siempre consigo, termina avalando el fetichismo, atribuyendo ciertas actitudes conceptuales a un objeto no-lingüístico.

El lenguaje es el fondo cósico del pensamiento. Todo vocablo tiene mucho en común con la noción de *Urphänomen* elaborada por Goethe: todo vocablo es el «fenómeno originario» que manifiesta de forma contingente y empírica una idea considerada injustamente invisible. La reificación consiste, entonces, en atribuir el pensamiento a aquel conjunto de objetos transicionales y transindividuales que es el lenguaje. Aquella recuerda a una *anamnesis*, a un recuerdo esclarecedor: se sirve de las cosas sensiblemente supersensibles, o sea de los sonoros significantes, en las que se encarna la categoría trascendental. Un auténtico ejercicio de anamnesis reificante (y por lo tanto, implícitamente, de crítica del fetichismo) se encuentra en el ensayo de Emile Benveniste *Catgorias de pensamientos y categorías de la lengua*, donde se expone la génesis rigurosamente lingüística, a veces incluso idiomática, de las diez categorías aristotélicas.

> Aristóteles creía definir los atributos de los objetos, pero no enunció la de los entes lingüísticos [...]. La lengua evidentemente no ha orientado la definición metafísica del «ser» —todo pensador griego tuvo la suya— pero ha permitido hacer del «ser» una noción *objetivable*, que la reflexión filosófica pudiera *manejar*, analizar, situar como cualquier otro concepto (Benveniste 1958b, pp. 70 y sig.; cursivas del autor).

La frase «expresar en palabras los propios pensamientos» es familiar hasta la estereotipia, pero totalmente engañosa. Al escucharla podría parecer que las palabras llegan al final, con el fin secundario de manifestar o actualizar pensamientos previos. No es así. En realidad, es a la inversa: ya se trate de un cálculo o de una meditación metafísica, son las *cogitationes* las que actualizan al lenguaje. La frase *traducir en pensamientos las propias palabras* es más congruente, aunque sea paradojica. Corresponde a la reflexión realizar una u otra posibilidad ofrecida por los signos sensiblemente supersensibles, «monofaciales», cuya morada estable es el mundo de las apariencias auditivas y visuales.

5. Las desventuras del «Yo pienso»

Es preciso ahora preguntarse cómo se presenta la alternativa entre fetichismo y reificación a propósito de la autoconciencia individual. Ya no está en juego la relación entre los hombres (y su eventual vuelco en una relación entre cosas), sino todo aquello que, en la vida de la mente, asegura la unidad de una biografía particular; ya no la región intermedia entre Yo y no-Yo, sino la constitución del propio Yo singular. ¿A qué malentendidos fetichistas está expuesto el sujeto de la autorreflexión, el sujeto que sabe conocerse, piensa en sí mismo, dice «Yo» en relación a sí mismo? Y, viceversa, ¿en qué consiste su adecuada reificación, o sea su equivalente objetual, fenoménico, empírico? El contraste entre fetichismo y reificación concierne aquí al «Yo pienso», o también, en términos kantianos, a la unidad sintética del apercibimiento. Para ilustrar concisamente este contraste recurro a un texto decisivo de la filosofía moderna del que depende, por reacción, gran parte del idealismo alemán y, también por adhesión, más de una parte del *Tractatus logico-philosophicus* de Wittgenstein: el capítulo de la *Crítica de la razón pura* donde Kant discute acerca de los círculos viciosos (el término técnico es «paralogismos») en los que se implica la psicología metafísica a propósito del modo de ser del sujeto autoconsciente.

El error de los psicólogos metafísicos —y también, digámoslo por pura polémica, de muchos psicólogos ultramaterialistas que vuelven densos los rangos de la actual filosofía

de la mente— está en querer determinar la naturaleza del Yo autoconsciente aplicándole ciertas nociones (sustancia, simplicidad, indivisibilidad, etcétera), que, he aquí la cuestión, nunca pueden ser formulables sin presuponer... un Yo autoconsciente. El «Yo pienso» es la unidad sin contenido que precede y vuelve posible la unificación de la multiplicidad empírica por obra de las categorías. Ahora, observa Kant, es totalmente ilusorio (o sea «paralogístico») buscar aferrar mediante conceptos aquello que figura como el fundamento del propio pensar por conceptos: «Nos enrollamos en un círculo perpetuo, debiendo servirnos siempre de la representación del "Yo pienso" para juzgar algo de él» (Kant 1787, p. 322). El modo de ser que subyace al «Yo pienso» es inasequible para el Yo pensante. Éste último puede hablar libremente de su persona empírica, de las cogniciones y las pasiones que golpean la existencia: pero de ese modo será sólo un *objeto* de representación entre tantos. Nada podrá decir, por el contrario, de sí mismo en tanto *sujeto* de la representación: y precisamente de esto se trataba. «El sujeto de las categorías no puede nunca, por el hecho de que piensa, conseguir un concepto de sí mismo como objeto de las categorías; porque, para pensarlo, debe colocar como base su autoconciencia pura, que, en cambio, debía ser desplegada» (ibidem p. 333).

El paralogismo al que se abandona la psicología metafísica es un ejemplo luminoso de *fetichismo*. La condición de posibilidad del conocimiento es intercambiada, en efecto, por un atributo de la cosa conocida; «la explicación lógica del pensamiento en general es considerada injustamente como una determinación del objeto» (ibidem, p. 325). Veamos más de cerca cómo se articula esta metamorfosis fetichista que se hace a expensas del Yo autoconsciente (ya no, repitámoslo, la realidad preindividual del sujeto, o sea el «entre»). El «Yo pienso» es un *texto*, una producción lingüística: el «único texto» (*einige Text*), dice Kant (ibidem, p. 320), del cual disponemos para indagar la trama de la subjetividad. El texto en cuestión exhibe (o, si se prefiere, reestablece siempre de nuevo) la unidad formal de la conciencia hacia la que converge cualquier representación, pero no da ninguna información sobre el contenido del ser consciente que es autor de la representación. Es fetichista la pretensión de obtener de los requisitos lógico-lingüísticos de la proposición «Yo pienso» otras tantas noticias sobre la índole del Yo.

He aquí cómo se explica concretamente tamaña pretensión: puesto que la palabra «Yo» es un término al que le corresponde siempre el papel de sujeto gramatical, el Yo es considerado una sustancia (inmaterial); de la «indivisible unidad de una representación, que solamente dirige al verbo hacia una persona» (Kant 1781, p. 676) se deduce, además, que el Sujeto es simple (incorruptible); seguidamente, el hecho de que «Yo» se repita como un homónimo que utiliza cada hablante singular para indicarse a sí mismo en las más diversas situaciones, basta para afirmar la identidad (personalidad) del alma. Valores y nexos infratextuales se convierten, así, en cualidades atinentes a un ente autónomo, llamado cada tanto «persona» o «sujeto» o «mente».

Tenemos así el equívoco más llamativo, que compendia o anticipa a todos los demás: la autoconciencia es difundida por una *sustancia*. Pues bien, el Yo-sustancia, obtenido tomando «la unidad en la síntesis *del* pensamiento por una unidad percibida *en el* sujeto de este pensamiento» (ibidem, p. 707, cursivas del autor), es una contrafigura postiza del «Yo»-palabra, el único realmente en cuestión en la *proposición* «Yo pienso». El Yo-sustancia, este Frankenstein objetual forjado a imagen y semejanza de la autoconciencia, da una respuesta perversa al insuprimible deseo de remontar el modo de ser de la subjetividad; o sea a la necesidad, en sí no despreciable, de hacer de algún modo experiencia de las mismas condiciones de posibilidad de la experiencia. Respuesta perversa y, hasta ahora, inaceptable. El doble fetichizado del «Yo pienso» cae para siempre bajo la égida del «Yo pienso»: confirma entonces el *presupuesto* que creía transformar finalmente en algo *puesto*. El Yo-sustancia, a la par que cualquier auténtico fetiche, posee un aspecto perturbador. Comparte muchas prerrogativas del *sosías*, una de las figuras en la cual, según Freud, se realiza la más completa superposición entre conmovedora familiaridad y angustiante inquietud. El sosías, como el sujeto hipostatizado en el cual se resuelve el paralogismo, provoca «una duplicación del Yo, una subdivisión del Yo, una permuta del Yo» (Freud, 1919).

La crítica kantiana de las «apariencias inevitables» en las que se enreda la razón pura a propósito del alma es, bajo cualquier mirada, una crítica resumida del fetichismo. Y más aún, una vez aclarada la neblina paralogística, ¿cuál es el modo de ser del Yo? Según Kant, parece que el Yo pensante,

puesto que siempre se presupone a sí mismo, debe resignarse, en caso de que los deseos den cuenta de su propia naturaleza, a la melancólica alternativa entre el regreso al infinito y la completa inefabilidad. El Yo puro sólo puede señalar el confín que lo separa del no-Yo, pero sin precisar nunca cual le compete realmente. Y si se quiere: de la parte del no-Yo (según la interpretación frenética pero no arbitraria que Fichte da del capítulo sobre los paralogismos) salen también los estados de ánimo ocasionales y las experiencias contingentes que, sin embargo, no dejan de caracterizar el curso de una vida individual. Antes de indicar el éxito muy distinto del que podría lograr la refutación del paralogismo, vale la pena detenerse un momento en las desventuras éticas contra las que choca un sujeto que, para evitar las insidias del fetichismo, rompa los puentes con el ámbito fenoménico, encerrándose en una interioridad inefable.

De tales desventuras ofrece un recuento muy vívido Hegel, cuando en las *Lecciones de estética,* recorre a contrapelo la teoría de los románticos Schlegel y Solger, según la cual el Yo puro (aquel que ha derrotado al paralogismo) debe asumir una actitud *irónica*, de tal modo que remarque su inconmensurabilidad respecto de las cosas y hechos del mundo empírico. La ironía arraigada en una autoconciencia privada de exterioridad constituye el signo distintivo de un Verbo que se resiste a hacerse carne. El Yo privado de determinaciones, «que permanece totalmente abstracto y formal», tiene por verdadero sólo aquello que él mismo ha producido; pero «eso que es obra mía, Yo puedo de nuevo negar» (Hegel 1836). El centro de la ironía romántica, y también de la postmoderna, está precisamente en la negación compulsiva de todo aquello que pueda proveer una imagen objetiva del Yo. Para no restar afecto a la coseidad, el sujeto depone todo lo que antes ha puesto, se despide en el momento de las presentaciones, desdice con un gesto burlón aquello que poco antes dijo con gravedad. El retorno al infinito al que parece condenado el Yo que quiere aferrarse a sí mismo posee su propia equivalencia ética en la interminable corrosión irónica de toda experiencia definida. El individuo romántico (y también el «hombre flexible» mimado por el pensamiento postmoderno), si por un lado ostenta un irónico desencanto, por otro se ilusiona con hallar un centro estable en la interioridad no reificada. Nada más

inverosímil, según Hegel: «Si el Yo se detiene en este estadio, todo le parece nulo y vano: excepto la propia subjetividad, que por ello deviene vacía y *vana* ella misma» (ibidem). La alienación, y la indigencia, del sujeto resuelto a escapar del fetichismo mediante el diálogo introspectivo del alma consigo misma es máxima. Una alienación y una indigencia no demasiado tolerable: así sucede, observa Hegel con un rasgo de sarcasmo, que el Yo irónico, en especial él, «se encuentra bien dispuesto a tener sed de lo sustancial» (ibidem). Que es como decir: precisamente el extremo «retraerse en sí» predispone de nuevo al sujeto a aquel paralogismo (la autoconciencia vendida como sustancia) de la que creía haberse salvado para siempre. El espejismo de la autonomía interior y el fetichismo sustancialista se alimentan mutuamente, dando lugar a una perenne oscilación que algunos intercambian despreocupadamente por una desidia inconciliable.

El Yo-sustancia no es contradicho, sino más bien avalado, por el Yo inefable y elusivo que alardea de ironía. También a propósito de la autoconciencia, como fue en el caso de la relación entre los hombres, la antítesis del fetichismo no consiste en el falso movimiento de la vida interior (el Yo *antes* del Yo), sino por el contrario en una reificación realmente perspicua de la naturaleza humana (el Yo *fuera* del Yo). Es cierto que al sujeto de la autorreflexión no podemos aplicarle las categorías que se apoyan en ella; pero nada impide que el sujeto de la autorreflexión, sobreentendido correctamente como el presupuesto de la categoría, tenga nada menos que un modo de ser extrovertido y aparente. El «Yo pienso» es, sí, precategorial, pero no por esto también incorpóreo, o sea privado de tenor cósico. Es sutil pero decisivo lo que separa al *quid pro quo* paralogístico de su verdadera refutación: del mismo modo que puede parecer a primera vista exigua la diferencia entre veneno y antídoto. La inclinación a tratar el fundamento trascendental de toda representación como un objeto representado cualquiera es fetichista; pero el intento de censar los fenómenos empíricos en los que precisamente aquel fundamento se vuelve posible y manifiesto es reificante. Es fetichista sacar del «Yo»-palabra un Yo-sustancia; es reificante poner el acento sobre la realidad sensible, eventual, sin embargo extrínseca, que compete al mismo «Yo»-palabra. Contra el paralogismo resulta conveniente ilustrar en detalle los modos en los que la unidad sintética del apercibimiento

se encarna, en cuanto tal, en un complejo de *res* visibles y audibles. Aquí no está obviamente en cuestionamiento, la *res* conocida a partir de la autoconciencia, sino la *res* (en la acepción mayor del término latino: objetos, hechos, circunstancias, eventos, acciones) que corresponde en todo y por todo al andamiaje *de la* autoconciencia. ¿Cuál es, finalmente, el *Urphänomen* del Yo, o sea el evento espacio-temporal en el que se deja ver la constitución de la subjetividad trascendental? ¿Cuál es la cosa sensiblemente supersensible que exhibe la condición de posibilidad del pensamiento?

6. La autoconciencia como acto lingüístico performativo

Kant insiste hasta la monotonía, sobre todo en la primera edición de la *Crítica*, sobre el hecho de que «Yo pienso» es solamente una proposición, un texto en sentido estricto, en defintiva una construcción verbal. Este hecho, digámoslo ya, es la puerta estrecha a través de la que pasa la reificación de la autoconciencia, aquella reificación que, por sí sola, puede batir en retirada al paralogismo fetichista pero sin caer en el regreso al infinito en el que arraiga la ironía. Tanto para tocar con la mano como para enfocar la mirada, he aquí algún ejemplo (extraído casi al azar de un repertorio sobreabundante) del papel asumido por el lenguaje en el apercibimiento trascendental. Las cursivas son mías:

> La *proposición* formal del apercibimiento, «Yo pienso», queda como único fundamento sobre el cual la psicología racional arriesga la ampliación de sus conocimientos; dicha *proposición* no es en realidad una experiencia, sino la forma del apercibimiento que se une a toda experiencia y la precede (Kant 1781, p. 676).
>
> «Yo soy simple» no significa más que esta representación «Yo» no comprende la mínima multiplicidad [...]. La tan celebrada prueba psicológica está, entonces, fundada únicamente sobre la unidad indivisible de una representación que solamente dirige al *verbo* hacia una *persona* [gramatical] (ibidem).

> La simplicidad de la representación de un sujeto no es por eso un conocimiento de la simplicidad del propio sujeto, ya que se abstrae completamente de su propiedad cuando viene *designado* exclusivamente con esta *expresión*: «Yo» (que puede aplicarse a todo sujeto pensante) (ibidem, p. 677).
>
> La identidad de la conciencia de mí mismo en diversos tiempos es solamente una condición formal de mi pensamiento [...], pero no demuestra la identidad numérica de mi sujeto [...] aún cuando acepte siempre asignarle otra vez el *homónimo* [pronombre] Yo (ibidem, p. 682).

El carácter proposicional del «Yo pienso» basta y avanza para destruir la leyenda metropolitana de un «silencio de Kant sobre el lenguaje». El gran ausente interviene en el momento más delicado, cuando se trata de fijar la clave de todo el sistema trascendental: la unidad de la conciencia. Esta unidad, de la que depende la propia posibilidad de la experiencia, no es otra más que un texto, o sea una elemental unión sintáctica entre un pronombre personal y un verbo. La prominencia ganada por el lenguaje en el capítulo sobre los paralogismos suscita, sin embargo, un problema espinoso, formulable aproximadamente así: el texto que debería garantizar la unidad de la conciencia, ¿no resultará inadecuado para la tarea en caso de que omita mencionar explícitamente la propia naturaleza lingüística? ¿O tal vez no es cierto que, en tal caso, la conciencia se referiría a sí misma de modo sólo parcial y defectuoso? Aquí está la cuestión decisiva. Si el «Yo»-palabra es el auténtico sujeto trascendental, no es difícil constatar una laguna en el modo en que Kant ha concebido la autorreflexión, es decir la relación originaria del Yo consigo mismo. Aquel que *dice* «Yo pienso» ante su propia mirada, utiliza el lenguaje para extirpar la condición de toda representación determinada, pero no da cuenta de su propio *decir*: no se apercibe, entonces, como hablante. La proposición «Yo pienso» no remite de ningún modo al hecho de que ella es, por lo dicho, una proposición. Se descuida así el último y más decisivo presupuesto del Yo: la locuacidad del animal humano, la forma textual de su pensamiento. Por esto, la proposición «Yo pienso» no puede ser tomada como el fundamento de la autoconciencia. Reconocer el estatuto lingüístico, como justamente hace

Kant, implica también, por paradójico que pueda parecer, su desautorización. Distinto, y también más radical, debe ser el texto que instituya, o convalide siempre de nuevo, la autorreferencialidad del sujeto, su inmediato saber*se*. La unidad sintética del apercibimiento coincide con la proposición que imputa al Yo la facultad del lenguaje; por lo tanto con la proposición que está en la base de todas las otras proposiciones (también de «Yo pienso»). Esta proposición realmente autorreflexiva es: «*Yo hablo*».

Para medirse de cerca con un texto, conviene probar el estatuto en una situación discursiva concreta. Pues bien, ¿qué sucede si se pronuncia de verdad la frase «Yo hablo»? Aquel que emite estos sonidos articulados no describe el acto de hablar, sino que lo efectúa; no se limita a dar cuenta de un estados de cosas, sino que los crea desde el principio por el hecho mismo de mencionarlos. «Yo hablo» es un *enunciado performativo*. Su pronunciamiento realiza una acción. «Yo hablo» se asemeja, por lo tanto, a aquellos fragmentos de praxis que son las fórmulas verbales «Bautizo a este niño Lucas», «La sesión está abierta», «Te perdono»: cuando los recitan en voz alta, el cura, el presidente del senado, el amante traicionado no hablan de lo que hacen, sino que hacen algo hablando. Salta a la vista, sin embargo, la diferencia entre «Yo hablo» y los habituales enunciado performativos. Las acciones de bautizar y de abrir una sesión, si bien se resuelven diciendo algo, poseen un contenido definitorio no reducible al puro y simple decir. Pero en el caso de «Yo hablo» la acción efectuada con la palabra consiste únicamente en... hablar. No está en cuestión aquí un evento producido mediante el lenguaje (bautismo, perdón, ordenar, juramento, matrimonio, etcétera), sino el evento *del* lenguaje o, si se quiere, el lenguaje *en cuanto* evento.

El apercibimiento trascendental coincide con una acción en el curso de la cual —para citar el título casi proverbial del libro de John L. Austin (1962)— se hacen *things with words,* cosas con palabras. La cosa, *thing*, que se hace diciendo «Yo hablo» es la atribución a sí misma de la genérica *potentia loquendi*, de la indeterminada facultad del lenguaje. Esta toma de carga de la capacidad de hablar, efectuada mientras se habla, funda la autoconciencia. La autoconciencia es, entonces, una cosa, *thing*, que se hace con la palabra. Antes que abrir una sesión (*thing* determinada), se inaugura o se

restablece también de una vez la unidad del sujeto (*thing* trascendental). Antes que asignar el nombre «Lucas» a un neonato, se bautiza «Yo» al cuerpo viviente singular que está emitiendo una voz significante. La autoconciencia posee la forma y las prerrogativas de un enunciado performativo. El Yo puro, subyacente a las categorías *a priori* que organizan el pensamiento, no es por cierto una sustancia, pero tampoco un presupuesto inefable: consiste ante todo en un acto lingüístico. Y un acto lingüístico no puede más que ser extrínseco, fenoménico, perceptible. Si quedase como una representación mental silenciosa, el enunciado performativo «Apuesto un millón por la victoria de la Roma» no tendría la menor relevancia. Lo mismo vale para «Yo hablo»: la vocalización es parte integrante de su propio significado. El movimiento laríngeo mediante el que se cumple realmente la acción locutoria que se declara cumplir, es la interfaz sensible de la unidad sintética del apercibimiento. La voz, que en el acto lingüístico «Yo hablo» emerge al rango de imprescindible requisito *lógico*, deifica cada vez desde el principio al sujeto trascendental. Es la *res*, ora armoniosa, ora estridente, del Yo locuaz. La autoconciencia se conforma en sonidos articulados, situados en el espacio y en el tiempo. Posee la consistencia de un hecho empírico, anclado establemente en el mundo de las apariencias. En la base del pensamiento categorial no hay otro pensamiento, sino una *acción*. Es más: una acción *altisonante*.

Puesto que «Yo hablo» es un enunciado performativo, o sea un evento basado en el ejercicio efectivo del aparato fonatorio, conviene precisar en qué ocasiones se presenta la ocasión de pronunciarlo. El papel trascendental de esta proposición es inseparable del uso empírico que se hace de ella. El *acto* lingüístico «Yo hablo» (a diferencia del evanescente «Yo pienso») garantiza la unidad sintética del apercibimiento solamente si es ejecutado; es decir solamente si asume la semblanza de una locución familiar y sumisa, desprovista de blasones especiales. ¿Pero cuándo asume dicha semblanza? «Yo hablo» es sobreentendido como la paráfrasis adecuada, o la versión explícita, de todos los enunciados en los que el mensaje comunicativo no tiene ninguna importancia, o además está ausente, mientras que alcanza un máximo relieve el aspecto que, por si sólo, pasa inadvertido: el haber tomado la palabra rompiendo el silencio, la acción de proferir en cuanto tal, la inserción del discurso en el mundo. En otro lugar he

analizado en detalle los juegos lingüísticos en los que *eso que se dice* constituye un mero expediente para señalar el *hecho que se habla*, y donde el enunciado no comunica nada salvo que se está produciendo un enunciado (cfr., *supra*, cap. 2). Baste aquí con cualquier ejemplo orientativo. En los monólogos en voz alta del niño en edad pre-escolar no cuenta el contenido semántico expresado de cuando en cuando, sino la sonora comprobación de la propia facultad de lenguaje; no el texto de los enunciados sino el acto de producirlos. Libre de cargas comunicativas y denotativas, el soliloquio vocalizado permite al ser humano principiante expresarse a sí mismo como fuente de enunciaciones. Lo mismo ocurre en la vida adulta, cuando se emprenden aquellas conversaciones sin estructura ósea que llamamos con injustificado ceño fruncido *cháchara*: en ella, los interlocutores muestran solamente haber tomado la palabra; el carácter vacuo o resabido de las opiniones manifestadas hacen que la atención se concentre sobre el pronunciamiento en sí, o sea sobre el evento *del* lenguaje. El eclipse de eso que se dice y la concomitante prominencia del hecho que se habla caracterizan, además, a los ritos religiosos: pensemos en el uso de lenguas muertas o extranjeras en el culto, y también en el valor que no raramente se atribuye a la glosolalia. En todos estos casi decimos, efectivamente, «Yo hablo». Es ahora cuando nos presentamos como animales dotados de lenguaje, al mismo tiempo a los demás *y* a nosotros mismos: la autoconciencia, lejos de ser una cuestión lejana y secreta, es inseparable de la máxima exposición de sí ante la mirada del prójimo. Trillados y domésticos, los modos de decir con los que afirmamos factualmente nuestro propio poder-decir hacen así experiencia empírica del presupuesto trascendental de toda representación determinada.

«Yo pienso» es un enunciado *descriptivo*, puesto que no hace más que constatar una incontrovertible realidad psíquica. «Yo hablo», por el contrario, es un enunciado *performativo* que, traspasando el ámbito psíquico, comparte la exterioridad y la apariencia de la praxis. Ambos enunciados son autorreflexivos, si bien en desigual medida. «Yo pienso», precisamente porque es un texto lingüístico, no señala el ápice de la autorreflexión, sino que posee la propia condición de posibilidad en el más radical «Yo hablo». Este último sobrepasa a la capacidad de producir textos lingüísticos que, en aquél, es

sólo una premisa implícita o un ángulo ciego. La diferencia entre «Yo pienso» y «Yo hablo» no es reductible, sin embargo, a una diferencia de grado. Es otra cosa. La autorreferencia insita en un acto lingüístico performativo es esencialmente distinta, desde una perspectiva lógica, de la autorreferencia que a veces da lugar a una afirmación descriptiva.

Si digo «La sesión está abierta», el enunciado se refiere a sí mismo, pero a sí mismo *en cuanto acción*: mis palabras designan al estados de cosas que precisamente ellas están introduciendo en el mundo. Hay aquí un círculo virtuoso entre decir y hacer, lenguaje y praxis. El carácter bifronte del enunciado performativo (significado y también acción) provoca una autorreferencia que, por comodidad, llamaré *heterogéneo*. Pensemos en las figuras ambivalentes estudiadas por la psicología de la percepción: por ejemplo, en aquel único y mismo diseño en que, sin embargo, se puede divisar tanto un pato como un conejo. Aquí, en la autorreferencia performativa, el pato-significado señala al conejo-acción y viceversa. Consideremos ahora un caso clásico de autorreferencia descriptiva: «Este enunciado es falso». El enunciado se toma como objeto de sí mismo, pero únicamente *en tanto enunciado*. Afirma algo sobre los propios requisitos semánticos. El mismo diseño se desdobla, aquí, en dos patos indiscernibles, uno de los cuales es llamado a dar cuenta del otro. Estamos ante una autorreferencia *homogénea*. Y una autorreferencia homogénea no es nunca concluyente: al contrario, tiende hacia un retorno al infinito. El enunciado que describe, siendo idéntico al enunciado descrito, requiere a su vez de una descripción; de otro modo, la homogeneidad total entre *designans y designatum* hace que la nueva descripción presuponga otra a su vez; y así continuamente. La autorreferencia generada por una proposición que habla de sí en cuanto proposición se identifica con la interminable fuga hacia atrás de los metalenguajes, cada uno de los cuales, como se sabe, se degrada en un instante a lenguaje-objeto.

La reflexividad de «Yo pienso» es análoga a la de «Este enunciado es falso»; la reflexividad de «Yo hablo» lleva, en cambio, el signo del círculo virtuoso del que da pruebas «La sesión está abierta». Entendido correctamente, el *cogito* cartesiano significa: *cogito me cogitare*, me pienso pensante. El enunciado descriptivo «Yo pienso», apenas se lo explicita con rigor,

suena así: «Yo pienso que "Yo pienso"». Por esto, como se ha observado hace poco, el Yo pensante *parece* anterior a sí mismo, inalcanzable, inefable. Por esto, el sujeto de la autorreflexión *parece* precipitarse en una interioridad abismal, caracterizada por la monótona alacridad del retorno al infinito. Pero se trata de una impresión errónea. No es fundamento de la autoconciencia el enunciado descriptivo «Yo pienso», sino el enunciado performativo «Yo hablo». La autorreferencia puesta en escena por este último se sirve de un elemento heterogéneo: la cosa, *thing*, que se hace con la palabra; el evento exterior, fenoménico, sensible que el enunciado determina. Refiriéndose a sí mismo en cuanto *res* (no en cuanto *dictum*), «Yo hablo» excluye el retorno al infinito. Antes que presuponer un nuevo meta-Yo en cada puesta en escena de aquella *soap opera* que es la introspección, el sujeto acoge exhaustivamente el propio modo de ser en la unidad/diferencia entre discurso y acción. Y esta unidad/diferencia (o tautoheterología) se manifiesta en un acto lingüístico que, en cierta medida, se coloca siempre *fuera* del sujeto, inscribiéndose entre los hechos del mundo. Fundamento de la autoconciencia es, por último, la circularidad entre lenguaje y praxis, su sinonimia esencial, «el devenir desigual de los iguales, y el devenir igual de los desiguales» (Hegel 1807). En el enunciado performativo «Yo hablo» el sujeto se aferra a sí mismo como cuerpo capaz de *significar* y, al mismo tiempo, como cuerpo capaz de *actuar*: «animal que tiene lenguaje» pero también, a la vez, «animal político».

7. Refutación del idealismo

Recapitulemos. Es alienada la experiencia cuyas condiciones de posibilidad no poseen el nítido relieve de las *res* exteriores, figurando en cambio como presupuestos incomprensibles y prepotentes. Es alienante el Verbo que no se hace carne. La reificación de la naturaleza humana pone remedio a las privaciones y a la indigencia de la vida introvertida. No desprecia la dimensión trascendental, sino que, al contrario, la tiene muy en cuenta para sustraerla a la mezquina hegemonía de la conciencia. Es trascendental el «entre» de la relación *entre* hombres, es decir la publicidad originaria de la

mente. Pero este «entre», sin perder ninguna de sus prerrogativas principales, se deja ver en un conjunto de cosas y hechos perceptibles: los fenómenos transicionales estudiados por Winnicott, los objetos técnicos en los que se manifiesta sensiblemente el componente preindividual del sujeto, la trama lexical y sintáctica que preexiste a la formación del Yo singular. Igualmente trascendentales son la facultad de hablar y de actuar que se ubican como fundamento de la autoconciencia pura. Pero estas facultades, conservando firme su estatuto de condiciones *a priori*, se encarnan siempre de nuevo en lábiles actos lingüísticos, acciones altisonantes, voces al alcance del oído. La reificación coloca lo trascendental fuera del Yo y, precisamente por esto, permite al Yo hacer una experiencia directa, evitándole así precipitarse en aquel estado de alienación en el cual se alternan sin pausa ascetismo cruzado por melancolía e irónico desencanto.

El defecto principal del fetichismo no es el de reconocer imprudentemente un tenor cósico a las condiciones de posibilidad de la experiencia, sino, al contrario, en *no* reconocérselo, contentándose ante todo con atribuir una indebida aureola espiritual a un ente o a un hecho que en realidad depende de aquellas condiciones. El «objeto simple» de Russell, el vuelco de la relación entre productores en relación con mercancías, el paralogístico Yo-sustancia con el que se extasian los psicólogos metafísicos: todos estos son ejemplos de reificación fallida, o peor, paródica. La crítica del fetichismo consiste en indicar con precisión cuál es la carne *del* Verbo, de modo que resulte imposible vender idolátricamente un cuerpo cualquiera por el Verbo. Consiste entonces en una reificación lo suficientemente radical y consecuente como para investir lo trascendental en tanto trascendental. Como hemos constatado hace poco, el culto de la interioridad no suprime sino que avala y fomenta al fetichismo: si el Verbo no se hace carne, y permanece como un presupuesto inaparente, se multiplica hasta la locura en sus sucedáneos supersticiosos; si el Yo-palabra no muestra su propia coseidad específica, es fatalmente reemplazado por aquel Frankenstein que es el Yo-sustancia. La filosofía que pretende reducir el sujeto a la conciencia, desconociendo todo aquello que en él es *res* exterior, permanece siempre oscilando entre el regreso al infinito y el obsequio a cualquier Odradek enigmático y atractivo.

La reificación no es una instancia de la cual hay que desear o temer su realización. Junto a la postura erecta o el pensamiento verbal, ella es un modo de ser fundamental del animal humano. Es conveniente corregir, al menos en parte, cuanto se ha dicho al inicio sobre el carácter procesal y dinámico de la reificación. Las estructuras portadoras de la subjetividad no *se vuelven* cosas con el transcurso del tiempo: lo *son* desde el principio. No se exteriorizan progresivamente en fenómenos empíricos, hechos, acciones, sino que gozan desde siempre de la más grande visibilidad. La constitución del Yo autorreflexivo no se manifiesta poco a poco en el mundo de las apariencias gracias a nuevas fisuras, sino que tiene en aquel mundo su residencia originaria. La alienación y el fetichismo son posibilidades derivadas, que se articulan negativamente, sobre el plano histórico y social, el modo basilar de ser de la reificación. Posibilidad privativa, la alienación; posibilidad distorsiva, el fetichismo. Son alienadas o fetichistas las formas de vida histórico-sociales (y también, como es obvio, las representaciones teóricas) que velan o desfiguran la coseidad esencial de la existencia humana. La reificación es una condición ontológica que, sin embargo, *puede* revelarse como tal o, viceversa, *puede* adoptar la semblanza defectuosa de la alienación y del fetichismo. En tal sentido, si no la reificación en sí, sus expresiones genuinas ciertamente poseen un índice histórico y una tonalidad contingente (cfr., *infra*, cap. 6). Por todo aquello que concierne a la propia *parousia* o revelación, el modo de ser fundamental se somete al éxito aleatorio de las contiendas políticas y sociales. Basta con pensar en la alternativa en la que está hoy encerrado el «entre» que posibilita toda relación *entre* los hombres: fetichismo de las mercancías o beneficiosa reificación transindividual.

En el capítulo de la *Crítica de la Razón pura* titulado *Refutación del Idealismo*, Kant afirma que «nuestra propia experiencia interna, indudable según Descartes, es posible sólo suponiendo una experiencia externa» (Kant 1787). El acontecimiento psíquico de cada uno, considerado por lo general primario y cierto, depende, viéndolo bien, de la realidad del mundo material, que al contrario pero injustamente, parece a veces problemática y necesitada de demostraciones. De no haber objetos exteriores que persisten independientemente a una u otra representación, no habría

nada estable donde fijar el flujo heraclíteo de mi vida mental. Aquello que pruebo y pienso es pura sucesión temporal, continua mutación que exige para ordenarse en un relato autobiográfico, de un fondo duradero: «Pero esto que por permanente no puede ser algo en mí [...]. Por eso la determinación de mi existencia en el tiempo no es posible de no ser por la existencia de cosas reales, que percibo fuera de mí» (ibidem). La interioridad de Kant es entonces una reverberación o una consecuencia de nuestro roce con los entes y hechos del mundo. Es la «decisión tomada por las cosas» (para utilizar la admirable expresión del poeta francés Francis Ponge) la que hace que el diálogo del alma con ella misma no se reduzca a una queja recortada y sin sentido. De este vuelco de la habitual jerarquía entre realidad cósica y trastornos íntimos del Yo se puede recabar, quizás, un principio cardinal de la reificación. Pero a condición de radicalizar la refutación del idealismo mucho más allá de la intención de Kant.

Sobre la base de las argumentaciones adoptadas en este capítulo, pero siguiendo por comodidad la falsilla ofrecida por el texto kantiano, convendrá decir: es la determinación de la propia autoconciencia pura (no sólo de la móvil vida psíquica de un Yo empírico) la que no resultaría posible sin la percepción de aquellas *res* exteriores. Más precisamente: sin la percepción de aquellas *res* exteriores (circunstancias, eventos, acciones) en las que se encarnan las facultades del animal humano, las condiciones de posibilidad de la experiencia, las relaciones del sujeto consigo mismo. El punto decisivo no es la necesidad de un mundo objetivo estable para tener noción de aquel que sucede caóticamente *in interiore homine*, sino la ubicación mundana, o sea exterior a la conciencia, de los presupuestos finales de la subjetividad. Un objeto transicional, como la acción consistente en decir en voz alta «Yo hablo», es la *res* trascendental sin la cual no podríamos expresar aquello que más se estima. Es decir los rasgos esenciales de la naturaleza humana. ¿Qué sucede cuando el Yo percibe estas *res* trascendentales? ¿Por lo tanto cuando reconoce en ciertos fenómenos exteriores la exhibición de su propio modo de ser? ¿Qué sucede, en suma, cuando representamos *las cosas sensiblemente supersensibles* en las que se plasma todo lo que en nosotros parecía más recóndito, por ejemplo el componente preindividual de la persona o la formación de la autoconciencia? Hay ahora una sorprendente

circularidad entre sujeto conocedor y objeto conocido, hechos aprendidos y requisitos de la mente que aprende. Es más: en estos casos es lícito hablar de una identidad propia y verdadera entre Yo designante y cosa designada. Desde la perspectiva cognitiva, la reificación culmina en una especie de *tautología*: ni vacía ni trivial, sino sumamente instructiva.

Schelling, queriendo poner de relieve la paradójica vocación *empírica* del concepto teológico de revelación, ha comentado así el pasaje del Evangelio de Juan sobre el Verbo que se hace carne, fenómeno contingente, voz perceptible: «El último objetivo puede ser entonces sólo que todo el mundo interno [...] sea expuesto como visible externamente en el mundo exterior» (Schelling 1858). Y esto, conviene agregar ahora, es también el «último objetivo» de una refutación del idealismo debidamente radicalizada.

Tercera parte
Desde siempre y ahora

La facultad del lenguaje es un hecho
diferente de la lengua.
Ferdinand de Saussure

El hombre es el animal no definido, de cualquier forma
no constituido de una vez y para siempre.
Arnold Gehlen

La historia es la verdadera historia natural del hombre.
Kart Marx

VI. *Historia natural*

1. La virtud del *oxímoron*

El concepto de *historia natural* puede volverse, quizás, la piedra angular de un materialismo no claudicante ni irrisorio. Pero a condición de sustraer tanto del sustantivo como del adjetivo toda aureola metafórica.

Por *historia* debemos entender la contingencia de los sistemas sociales y la sucesión de los modos de producción; y no la erosión de los continentes o la evolución de las especies. No está en cuestión la simple irreversibilidad temporal, sello común de los procesos entrópicos de disipación de energía y de las modernas sublevaciones proletarias, sino todo aquello que distingue a estas sublevaciones de aquellos procesos. Lo histórico naturalista no se deja encantar por el demonio de la analogía. Circunscribe con celo y discrimina prudentemente. Se ocupa sólo de los eventos, para descifrar en cuáles se debe llamar al lenguaje verbal, al trabajo, a la praxis política. La historia de la que se ocupa la «historia natural» está limitada, entonces, a las formas de vida típicamente humanas; no posee otra textura más que las tradiciones éticas, las tecnologías, la luchas de clases, el enlace dinámico de recuerdos y expectativas. En caso de ampliar la malla del concepto de historicidad, a fin de comprender la miríada de acontecimientos únicos, irrepetibles, no necesarios y aún casuales que llenan la geología y la biología, se obtendría una visión panorámica no muy diferente de la del

Día del Juicio Final: todos los fenómenos estarían unificados, en efecto, por el único requisito de la *caducidad.* Esta última es la moneda que permite equiparar las cosas más disímiles para luego intercambiarlas unas con otras. La naturaleza, transitoria y efímera ya que está atravesada por la flecha del tiempo, toma el aspecto de un drama histórico; a su lado, los hechos históricos ya archivados asumen la rigidez de cuerpos naturales. Ha sido Walter Benjamín quien ha demostrado cómo la doble caducidad del ambiente terráqueo y de los organismos sociales alimentó el exterminado repertorio de las alegorías barrocas (Benjamín 1928). Pero el primer objetivo de la historia natural consiste, por lo dicho, en resistir a la seducción de muchos retóricos, consiguiendo sin demora una áspera literalidad.

Por *natural* debemos entender la constitución fisiológica y biológica de nuestra especie, las disposiciones innatas que la caracterizan filogenéticamente (comenzando, como es obvio, por la facultad del lenguaje), en definitiva todo aquello que, no dependiendo ni poco ni mucho de mutables constelaciones culturales, permanece más o menos inalterado en el curso del tiempo. El adjetivo no tiene nada que ver, entonces, con la dudosa noción de «segunda naturaleza» con la que la ciencia cognitiva contemporánea se esfuerza en representar (y a veces exorcizar) la peculiaridad de los sistemas sociales. Utilizada de pasada por Marx, y luego por Lukács en *Teoría de la Novela* (1920), esta noción ha tenido en su origen una función polémica, casi sarcástica. Hablando de «segunda naturaleza» se denunciaba el jactancioso crédito del capitalismo, o sea su pretensión de construir una organización social ahistórica, unida con fuerza a inextirpables inclinaciones antropológicas, válida para siempre y por siempre. El pensamiento crítico no toma en serio este naturalismo, refutando la analogía entre los automatismos de las leyes de la sociedad burguesa y las leyes de la gravitación universal. Que hoy la imagen de la «segunda naturaleza» sea tomada por buena y tenida en cuenta dice mucho acerca del estado en que se halla el pensamiento crítico. Pero volvamos a nuestra cuestión. La naturaleza de la que se ocupa la «historia natural» es precisa; es solamente la *primera* naturaleza. No la forma que toman las mercancías vendidas por una propiedad química de los objetos, sino el inmodificable núcleo biológico que califica la existencia del animal humano en los

más diversos conjuntos económico-sociales. También en el caso del adjetivo «natural» es preciso proveerse de una robusta anteojera para evitar deslizamientos metafóricos.

La expresión «historia natural» merece interés sólo si los términos que la componen se mantienen en mutua y perpetua tensión. Toda conciliación rápida de las dos polaridades heterogéneas dispersará la energía del concepto. Se trata ante todo de estirar la heterogeneidad, intentando luego conectar las antípodas *en tanto* antípodas. Lo que cuenta es una relación inmediata entre los caracteres distintivos de la especie *Homo sapiens* y la más lábil propensión cultural, el «desde siempre» biológico y el «precisamente ahora» social, la disposición innata al lenguaje y una decisión política dictada por circunstancias excepcionales. Ni metafórica ni alegórica, la «historia natural» comparte en el mejor de los casos la virtud del oxímoron: postula un cortocircuito entre aspectos declaradamente contrarios. Pareciera claro, a tal propósito, el criterio enunciado por Theodor W. Adorno en una conferencia de 1932:

> Si se quiere instalar seriamente la cuestión que trata acerca de la relación de la naturaleza y la historia, ésta sólo abre la perspectiva de una respuesta si logramos concebir al ser histórico en su máxima determinación histórica, cuando resulta máximamente «histórico», como ser natural; y, viceversa, si logramos concebir a la naturaleza como ser histórico cuando se obstina en persistir en el modo aparentemente más profundo como naturaleza (Adorno 1974, p. 99).

La posibilidad de la historia natural depende de dos condiciones, una *natural* y otra *histórica*. La primera: es necesario que la naturaleza humana, de por sí invariable, implique la máxima variabilidad de experiencias y praxis; en caso contrario, no habría efectivamente una «historia». La segunda: es necesario que el cambiante decurso histórico se ocupe del invariable biológico, exhibiéndolo en un estado concreto de cosas; en caso contrario, la historia no tendría nada de «natural». Esta última cláusula es decisiva, por necesaria y suficiente. De ella se puede obtener la punta del ovillo que nos ayudará a encontrar, aún de modo abstracto, el concepto-oxímoron al que están dedicadas estas notas. La historiografía naturalista tiene como objeto privilegiado los eventos

políticos y sociales en los que el animal humano es colocado en relación inmediata con la *metahistoria*, o sea con los rasgos inalterables de su especie. Tal historiografía colecciona los hechos empíricos (lingüísticos, económicos, éticos) que, desde el interior de una coyuntura cultural irrepetible, dejan ver aquello que se repite sin pausa desde el Cro-Magnon en adelante. Colecciona, por ejemplo, las formas discursivas históricamente circunscritas (pensemos en la glosolalia en el cristianismo primitivo) cuya única función es poner de relieve la facultad del lenguaje, es decir una prerrogativa metahistórica del *Homo sapiens*. Llamo natural a la historia que tiene en la naturaleza humana no sólo su recóndito presupuesto, sino también su contenido manifiesto. Son histórico-naturales, entonces, los fenómenos contingentes que *revelan* el invariable biológico, asegurándole por un momento una llamativa prominencia en el plano social y político. La historia natural es una historia *reflexiva*: enlaza las ocasiones más diversas en el curso del tiempo, en las que la praxis humana se aplica sin medios términos a los mismos requisitos que vuelven humana a la praxis; las ocasiones en las que el *anthropos*, trabajando y hablando, vuelve a recorrer las etapas sobresalientes de la *antropogénesis*; las ocasiones en las que se hace experiencia de las mismas condiciones trascendentales de la experiencia. Conviene agregar ahora, que esta reflexividad no es asunto de la conciencia: pertenece, por el contrario, a la estructura objetiva de los fenómenos histórico-naturales.

Marx ha escrito que «la historia es la verdadera historia natural del hombre» (Marx 1932). Afirmación irreprochable, pero a condición de tomar en la secuencia histórica también, y quizá especialmente, la *móvil* articulación de eterno y contingente, biología y política, repetición y diferencia. Antes que disolver lo eterno (propiedad distintiva de la especie humana) en lo contingente (disposiciones productivas, paradigmas culturales, etcétera), o, peor aún que reducir lo contingente a lo eterno, la historia natural despliega la crónica meticulosa de sus cambiantes intersecciones

Para ensayar la fuerza explicativa del enfoque histórico-naturalista, debemos volver a transitar un sendero accidentado. El primer paso consiste en examinar críticamente la discusión entre Noam Chomsky y Michel Foucault sobre la noción de «naturaleza humana» (§§ 2-3). Ya lejano en el tiempo, aquel diálogo documenta aún una bifurcación desastrosa, cuyos

daños todavía hoy pueden apreciarse. Es beneficioso liberarse de este precedente hipnótico, extirpando una posición que se distancie de ambos contendientes. De por sí espinosa y pomposa, la cuestión de la «naturaleza humana» halla sin embargo su sobrio *experimentum crucis* en el modo de entender la facultad del lenguaje, y también la relación entre ella y las lenguas históricamente definidas (§ 4). A partir de algunas consideraciones acerca de la facultad del lenguaje, se preguntará luego cómo explicar en clave *naturalista* la recurrente oposición entre «naturaleza» y «cultura»; pero también cuáles son las condiciones históricos-sociales que permiten cerrar dicha fractura (§ 5). Sólo en este punto será posible volver a aferrar el hilo mayor de la madeja, delineando de forma más concreta el concepto de historia natural (§ 6).

2. La disputa entre Foucault y Chomsky sobre la «naturaleza humana»

En 1971, en Eindhoven (Holanda), Noam Chomsky y Michel Foucault tuvieron ocasión de discutir personalmente en una transmisión de televisión. Fue la primera y última vez que se encontraron. El coloquio gravitó sobre la «naturaleza humana», es decir sobre el inmutable trasfondo específico de la especie contra el que se desenvuelve la mercurial variabilidad de los acontecimientos históricos. Chomsky, en virtud de sus estudios sobre gramática universal, afirma la existencia de dicho fondo e indica sus características sobresalientes. Foucault juega en oposición: distingue, precisa, objeta. Los duelistas se tergiversan con frecuencia y a propósito, o cuando menos se evitan, procediendo en paralelo. Los argumentos de uno no chocan realmente con los del otro: falta el roce. Las cosas cambian en la segunda parte del diálogo, allí donde son tratadas las consecuencias sociales y políticas de las consideraciones antes ofrecidas acerca de la «naturaleza humana». El contraste entre Chomsky y Foucault se vuelve ahora cerrado y minucioso. Ambos autores coinciden en múltiples objetivos políticos concretos (la oposición a la guerra de Vietnam, el apoyo incondicional a las luchas obreras más radicales, etcétera). La disidencia se refiere ante todo a una cuestión de principio: la posibilidad de obtener un modelo de sociedad justa a partir de ciertas prerrogativas biológicas del animal humano.

El coloquio de Eindhoven ratifica de modo muy vívido la ruptura entre materialismo naturalista y materialismo histórico (en la acepción más extensa, o menos utilizada de los términos), que ha caracterizado la segunda mitad del siglo XX y que aún hace sentir sus efectos. Desde 1971 en adelante, la separación de las dos orientaciones será completa y rigurosa. La indagación puntillosa de los procesos productivos y las cambiantes relaciones de poder han impedido remontarse desde lo adquirido a lo innato: con el resultado paradójico de no ver que precisamente lo innato, es decir el invariante biológico, ha sido tomado a cargo, en forma históricamente determinada, por la producción y los poderes contemporáneos. Por su parte, el programa de naturalización de la mente y del lenguaje, propugnado por Chomsky y desarrollado sistemáticamente por las ciencias cognitivas, ha resultado carente de ventanas que se asomen a la historia. De sociedad y de política los cognitivistas se ocupan sólo en los intervalos de sus actividades filosóficas, en suma, cuando dejan de pensar. En Eindhoven se asiste al último intento de mantener unidas biología e historia. Y también a su teatral fracaso. Tanto el intento como el fracaso giran alrededor de la figura de Chomsky. A diferencia de sus secuaces, cautos y escépticos, él ha dedicado una parte conspicua de sus energías intelectuales a la actividad política. No se resigna fácilmente, por lo tanto, a la escisión entre análisis lingüístico y análisis social. Si en otro lugar se limita a alternarlas en un régimen de pareja dignidad, en Eindhoven busca un nexo intrínseco entre una y otra. Busca y, desde luego, no encuentra.

Examinemos algunos pasajes cruciales del diálogo. Para avalar la idea de que hay una naturaleza humana invariante, o sea metahistórica, Chomsky ubica en el banco de los testigos a la facultad del lenguaje. Esta última es «una propiedad de la especie, común a todos los miembros de la especie y esencialmente única respecto de otras especies» (Chomsky 1988). La competencia lingüística es innata: no depende del ambiente social, de no ser por su ocasional detonador. Desde el principio el uso de la palabra revela una «regularidad instintiva», o sea una organización sintáctica que sobrepasa ampliamente los «datos», parciales y a menudo mediocres, provistos por los locutores circunstanciales. Similar a un órgano que se desarrolla por sí solo, el lenguaje está dotado de estructuras selectivas y de esquemas combinatorios cuya

autónoma productividad nada tiene que ver con la experiencia empírica del hablante. La gramática universal, subyacente a las diversas lenguas históricas, forma parte de nuestro patrimonio genético.

> Si fuésemos capaces de especificar en términos de redes neuronales la propiedad de la estructura cognitiva humana que permite al niño disponer de estos sistemas complejos, no podríamos describir dicha propiedad como un componente de la naturaleza humana. En tal caso existe un elemento biológico inmodificable, un fundamento sobre el que se apoya el ejercicio de nuestras facultades mentales (Foucault y Chomsky 1994, pp. 474 y sig.).

La réplica de Foucault es, al menos en apariencia, conciliadora. Si vacila en hacer suya la noción de naturaleza humana, y hasta está un poco intimidado, es sólo porque le parece errónea la difusa tendencia a elevarla al rango de concepto científico. Bien mirado, no posee otra función más que circunscribir un ámbito de investigación, distinguiéndolo con cuidado de otros ámbitos adyacentes o rivales. No es un objeto de indagación, sino un criterio *epistemológico*, útil a lo sumo para poner límites y modalidades a la propia investigación.

> No fue estudiando la naturaleza humana que los lingüistas han descubierto las leyes de la mutación consonántica, ni Freud los principios del análisis de los sueños, ni los antropólogos culturales la estructura de los mitos. En la historia del conocimiento, la noción de naturaleza humana me parece que ha girado esencialmente hacia el papel de un indicador epistemológico para designar a cierto tipo de discurso en relación u oposición a la teología, a la biología o a la historia. Me cuesta reconocer en ella un concepto científico (ibidem, p. 474).

Que está en juego algo más que un inocuo matiz metodológico resulta claro cuando Chomsky se detiene en otro requisito fundamental de la facultad del lenguaje (o, aunque es lo mismo, de la naturaleza humana). Más que innata, esta facultad es *creativa*. Todo hablante hace «un uso infinito de medios finitos»: sus enunciados, no derivando de estímulos externos ni de estados interiores, están inclinados a la

innovación y hasta la imprevisibilidad. No se trata por cierto de un talento excepcional, como es el del físico teórico o el del poeta, sino de una creatividad «de bajas revoluciones», normal, difusa, casi inevitable. Ésta posee, de hecho, un fundamento biológico. Descuidado por el conductismo de Skinner y también por la lingüística saussuriana, el carácter innovador de las *performances* lingüísticas está estrechamente relacionado con una limitación inicial: lejos de contradecir su vigencia, la creatividad se sirve de las estructuras y los esquemas que discriminan *a priori* lo decible de lo indecible. Las reglas inapelables de la gramática universal y la libertad de los usos lingüísticos se implican mutuamente. Aquí Foucault deja de lado la diplomacia y declara abiertamente su desacuerdo. Es cierto que puede haber creatividad sólo a partir de un sistema de reglas vinculantes. Pero Chomsky falla al colocar estos principios normativos dentro de la mente individual. Los esquemas y las estructuras sobre los que se injertan las variaciones creativas tienen un origen suprapersonal. Y suprapersonal, para Foucault, quiere decir histórico. Las reglas sobre las que se conforma el individuo, y de las que eventualmente se desvía, no son innatas, sino que toman cuerpo en las prácticas económicas, sociales, políticas (ibidem, pp. 488 y sg.). No reconocerlo es típico de quien, por lo dicho, cambia la naturaleza humana por un concepto científico determinado, en lugar de considerarla un simple «indicador epistemológico». Este inicial *quid pro quo* hace que las vicisitudes histórico-sociales de la especie sean reconducidas por completo a la estructura psicológica del individuo aislado. Chomsky ataca replicando con testarudez tanto la índole metahistórica como el carácter individual de la creatividad lingüística: «La naturaleza de la inteligencia humana no ha cambiado sustancialmente desde la época del Cro-Magnon» (ibidem, p. 491).

Algún apuntr, ahora, sobre la disputa acerca de la «desobediencia civil» con la que concluye el coloquio de Eindhoven. Chomsky no vacila en deducir un proyecto político a partir de ciertos aspectos persistentes de la naturaleza humana. La creatividad del lenguaje, característica biológica de nuestra especie, es defendida llamando a una lucha sin cuartel contra todos los poderes constituidos (capitalismo, Estado centralizado, etcétera) que la inhiben o reprimen. «Un elemento fundamental de la naturaleza humana es la

necesidad de trabajo creativo, de búsqueda creativa, no limitada arbitrariamente por instituciones coercitivas. Una sociedad decente deberá maximizar la posibilidad de realización de esta característica humana fundamental» (ibidem, p. 494). Un atributo metahistórico del *Homo sapiens* constituye, entonces, el sostén de una posición política anarco-sindicalista. Y también el criterio sobre la base del que decidir si, y cuándo, desatender las normas vigentes. La salvaguarda de la creatividad específica de la especie es la idea reguladora que, por sí sola, puede legitimar la desobediencia civil. Admirable desde muchos ángulos, este intento de entrecruzar biología y praxis histórica es aún inconsistente. Y hasta peligroso: otro científico que pusiese de relieve un aspecto distinto de la naturaleza humana, por ejemplo la búsqueda de seguridad, podría fomentar con igual derecho medidas políticas autoritarias y feroces. Juega un buen juego Foucault (un Foucault por una vez mimético en las confrontaciones con el marxismo) al poner de relieve las contradicciones que carga quien quiere proponer un modelo social ideal.

> Las nociones de naturaleza humana, de justicia, de realización de la esencia humana, son nociones formadas en el interior de nuestra cultura, en nuestro tipo de saber, en nuestra forma de filosofía; en consecuencia, ellas forman parte de nuestro sistema de clases y no pueden ser válidas para describir o justificar una lucha que debería sacudir los fundamentos mismos de nuestra sociedad (ibidem, p. 506).

La desobediencia civil no puede reivindicar un fundamento biológico eterno, siendo ante todo funcional al logro de objetivos que suceden precisa y solamente en una peculiar coyuntura histórica. «Antes que pensar en la lucha social en términos de justicia, conviene pensar en la justicia en términos de lucha social» (ibidem, p. 502).

La discusión sostenida en Eindhoven provoca una sensación de incomodidad bastante permanente como para que resulte instructiva. Y quizá sea éste su mayor valor. Al leer la trascripción del diálogo se comprueba una *doble y concomitante insatisfacción*. La reserva en las confrontaciones con ciertas afirmaciones de Chomsky no se traducen en objeciones claras por parte de Foucault; y viceversa, la laguna advertida en la

argumentación de este último no parece colmarse con las réplicas polémicas de su adversario. Conviene adecuarse, entonces, a un estado de indecisión, es más, de indecibilidad, no muy diferente, para entendernos, de aquel en que se halla quien es interrogado acerca de la verdad o falsedad del enunciado «Yo miento». Naturalmente, muchos lectores, chomskyanos fervientes o foucultianos de profesión, no están indecisos (así como nunca falta quien se obstina en reputar falso o proclamar verdadero al enunciado paradójico «Yo miento»). Los partidarios de Chomsky afirman que el coloquio de 1971 inaugura la declinación del relativismo historicista, culpable de haber disuelto la naturaleza humana en un caleidoscopio de diferencias culturales, como si fuese una pastilla de Alka Seltzer. Los adeptos de Foucault afirman, al contrario, que en Eindhoven ha sido batido el último de los innumerables intentos, al mismo tiempo ingenuos y pretenciosos, de hacer valer el mito de una realidad natural siempre igual a sí misma contra la densidad de la experiencia histórica. Pero de tal modo que, más que chocar, se eluden: como ya sucedió entre Chomsky y Foucault hace treinta años. Antes que reproducir infinitamente los movimientos de la antigua confrontación, es preferible bajar el telón sobre la incomodidad y la indecibilidad de lo que se dijo. Conviene hacer hincapié en la insatisfacción simultánea que producen las argumentaciones de ambos interlocutores. Este «ni-ni» recorta un espacio vacío, digno de cualquier exploración; define con suficiente precisión el ámbito de la *historia natural*.

Foucault tiene razón cuando señala la presencia de una hipoteca sociopolítica en todo discurso sobre la naturaleza humana. Pero no es justo utilizar esta constatación como prueba de la inexistencia de la naturaleza humana. Es un caso clásico de inferencia que demuestra demasiado: ilegítima por exceso de celo. Que la metahistoria filogenética sea objeto de múltiples representaciones históricamente condicionadas, alguna de las cuales posean un tenor contingente, no implica de ningún modo su desintegración en tanto metahistoria; nada aleja la persistencia de ciertas prerrogativas específicas de la especie «desde el Cro-Magnon en adelante». De acuerdo: el invariante biológico nunca puede ser separado del cambiante decurso histórico: pero éste no es argumento suficiente para negar ese invariante como tal, o para desatender los modos en los que —permaneciendo *invariante*, claro—

irrumpe sobre la superficie de los diversos sistemas sociales y productivos. La insatisfacción en la confrontación con el Foucault de Eindhoven, por parte de quien tenga en el corazón la posibilidad de una historia natural, consiste, en última instancia, en el hecho de que Foucault entiende la *recursividad* con la que se manifiesta lo invariante en coyunturas históricas particulares como una afirmación de su... variabilidad (es decir, como una refutación del mismo invariante).

Pero hay más. Es incontrovertible la observación de Foucault según la cual la naturaleza humana, antes que constituir el objeto de la búsqueda, ha sido con frecuencia un mero «indicador epistemológico», esto es, una rejilla conceptual destinada a organizar preventivamente la mirada del investigador. Sin embargo, si no se quiere caer en el más desenfrenado idealismo trascendental, se debe admitir que la existencia de categorías *a priori* (o rejillas, o indicadores epistemológicos) presupone una base biológica. Pongámoslo así: el «indicador epistemológico», si no designa algún fenómeno determinado (inherente más bien al modo en que se estructura la representación), se apoya sobre una realidad empírica específica de la especie: la facultad innata del lenguaje, las peculiares estructuras del pensamiento verbal, etcétera. Pues bien, la naturaleza humana coincide totalmente con la realidad empírica que está *de espaldas* de los «indicadores epistemológicos»; no es algo distinto, entonces, del conjunto de condiciones materiales que subyacen a la formación de las categorías *a priori*. En un cierto momento Foucault dice:

> Quizás la diferencia entre nosotros reside en el hecho de que cuando Chomsky habla de ciencia, piensa en la organización formal del conocimiento, mientras que yo hablo del conocimiento mismo, o sea del contenido de los diversos conocimientos dispersos en una sociedad particular, que impregnan esta sociedad y constituyen el fundamento de la educación, de las teorías, de las prácticas (ibidem, p. 489).

Correcto. Salvo agregar que la partida sobre la naturaleza humana se juega precisa y solamente alrededor de la «organización formal del conocimiento». Mientras se queda enraizada en el «contenido de los diversos conocimientos» es fácil poner en duda la existencia de constantes metahistóricas. Fácil, pero también irrelevante.

La insatisfacción en la confrontación con el Chomsky de Eindhoven es ésta: Chomsky reabsorbe lo variable en lo invariante, reduce la historia a la metahistoria. Podríamos expresarlo con más matices, pero la sustancia es ésta. No conviene dejarse engañar por la genuina pasión política de la que da pruebas el autor de *Syntactic Structures*. Para Chomsky, una «sociedad decente» requiere de una corrección naturalista de las distorsiones producidas por la historia errabunda. Se ha visto: la creatividad del lenguaje (y, mediadamente, del trabajo y de la investigación científica), es un requisito innato del *Homo sapiens*, que debe ser siempre reafirmado contra las pretensiones, injustas por ser *innaturales,* de este o aquel sistema de poder. Deducir un ideal sociopolítico del invariante biológico significa, en efecto, exorcizar la variabilidad social y política, o al menos tener bajo control el mal que ella trae consigo. Igualitaria, para Chomsky, sería la organización social que no se alejase un palmo de la metahistoria, coincidiendo punto por punto con aquellos rasgos distintivos del animal humano que persisten inmutables desde el Cro-Magnon. Frente a este lío rousseauniano, no es posible afirmar que conviene ocuparse sólo de las teorías lingüísticas de Chomsky, no de sus reflexiones políticas. Esa astucia, adecuada para un concurso universitario, sería sin embargo injusta tanto con la vida como con la obra del propio Chomsky. Que el nexo entre facultad del lenguaje y acción política que propone resulte inaceptable no predispone tanto en contra de su política, como en contra de su modo de concebir la facultad del lenguaje (y, por consiguiente, la invariante naturaleza humana). La pregunta filosóficamente relevante es ésta: ¿qué aspectos de la lingüística chomskyana obstruyen desde el principio la posibilidad de articular una relación creíble entre innato y adquirido, invariante y variable, metahistórico e histórico? ¿Qué aspectos de esta lingüística resultan incompatibles, en consecuencia, con una historiografía naturalista?

Me parece que las cuestiones neurálgicas son dos. En primer lugar: si se atribuye a la facultad del lenguaje una gramática definida (a pesar de ser «universal»), es decir, un conjunto de reglas y esquemas, ésta se asemejará a una lengua histórica, o al menos a la media ponderada de las lenguas históricas, perdiendo así lo que le es más propio: el *status* de potencialidad aún indeterminada, de genérica disposición

fisiológica a la articulación verbal. Este deslizamiento implica consecuencias fatales. La metahistórica facultad del lenguaje, reducida a mínimo común denominador de las lenguas, introduce subrepticiamente en sí un cierto número de caracteres propiamente históricos. Con una doble desventaja: debilitamiento de la metahistoria y congelamiento de la historia. Al atenuarse la distinción entre el «desde siempre» invariante y el contingente «precisamente ahora», no puede más que prevalecer una región intermedia en la cual la biología provee directamente los criterios de la justicia social. Para restablecer aquella distinción, y dar a cada uno lo suyo, conviene ante todo descartar la idea de que la metahistórica naturaleza humana consista en la «creatividad de los usos lingüísticos», o en otras propiedades sobresalientes, aislables como pepitas de un peculiar peso específico. La facultad del lenguaje garantiza la *historicidad* del animal humano, o sea las condiciones de posibilidad de la historia, pero no funda de ningún modo uno u otro modelo de sociedad o de política. Sobre todo esto volveremos más adelante (§ 4).

Vayamos a la segunda cuestión. Chomsky y la ciencia cognitiva instituyen un cortocircuito pernicioso entre especie e individuo aislado. No dudan, incluso, en identificar ambos términos. En esto, lo sepan o no, son muy *cristianos*: «El paganismo piensa y comprende al individuo solamente como parte diferente del todo, de la especie, el cristianismo, al contrario, solamente en inmediata, indistinguible unidad con la especie. [...] Para los cristianos Dios es el concepto de la especie considerada como individuo» (Feuerbach 1841, pp. 165 y sig.). El error no está, desde luego, en tomar como punto de partida la mente lingüística individual, sino en desconocer o remover sus caracteres *transindividuales*. Prestemos atención: por «transindividual» no se debe entender el conjunto de requisitos que ligan al individuo con otros individuos, sino lo que se refiere únicamente a la relación *entre* individuos, sin que pertenezca firmemente a ninguno de ellos en particular. La transindividualidad es el modo en que se articula, dentro de la propia mente individual, la separación entre especie e individuo. Es un *espacio potencial* todavía vacío, no un conjunto de propiedades positivas: estas últimas, lejos de situarse en un «entre», constituyen el patrimonio exclusivo de un determinado Yo. En lo singular, los aspectos transindividuales de la facultad del lenguaje, es

decir de la naturaleza humana, se presentan inevitablemente como *incompletud*, laguna, potencialidad. Pues bien, estas características deficientes, pero innatas, señalan que la vida de la mente es, desde el principio, una *vida pública*. Habiendo desatendido la dimensión transindividual, Chomsky y los cognitivistas afirman que el intelecto del individuo es autosuficiente y, por lo tanto, despolitizado. En su libreto, la praxis social entra en escena sólo en el segundo acto, cuando interactúan mentes ya completas en sí mismas, esencialmente privadas. La esfera pública es entonces un *optional*, del que siempre se puede prescindir. El «animal que posee lenguaje» no es, en tanto que tal, un «animal político». El estruendo de la historia no echa raíces en la naturaleza humana: al contrario, es en nombre de esta última que conviene esforzarse en amortiguar aquel barullo, enmendando las disonancias.

3. Invariante biológico y horizonte religioso

La historia natural se ocupa de censar las formas más diversas con las que los presupuestos biológicos de nuestra especie afloran como tales sobre el plano empírico, encarnándose en fenómenos sociopolíticos absolutamente contingentes. Presta particular atención al modo en que las condiciones filogenéticos que garantizan la *historicidad* del animal humano toma a veces la semblanza de *hechos históricos* bien determinados. Defiende con firmeza tanto la invariabilidad de lo invariante como la variabilidad de lo variable, excluyendo compromisos sólo en apariencia juiciosos. Para hacer valer la propia instancia, la historia natural debe rechazar en bloque las orientaciones opuestas o simétricas que se encontraron en la discusión de 1971. Debe rechazar una y otra orientación, pero en especial la alternativa que en conjunto configuran: *o* disolución de la metahistoria en la historia empírica (Foucault) *o* reabsorción de la historia en la metahistoria (Chomsky). Mientras el ámbito de las posibles elecciones parezca saturado de estas dos polaridades, la historia natural permanecerá como un inmigrante clandestino, sin derecho de ciudadanía.

Arreglar cuentas con Foucault y Chomsky habría sido muy complicado. Nos hemos limitado aquí a extrapolar el coloquio de Eindhoven, reconociendo en el mismo el síntoma ejemplar de una parálisis que perdura hasta hoy. Lo que se ha pretendido es estilizar, y así aguzar, un problema teórico. Esta estilización requiere aún un paso, que sin embargo ya no concierne a los interlocutores de Eindhoven, al menos directamente. Consideremos otra vez el brusco dilema ante el que estamos: o disolución de la metahistoria en la historia empírica o reabsorción de la historia en la metahistoria. Por extraño que pueda parecer, ambas opciones guardan algún nexo reseñable con una perspectiva *mítico-religiosa*. Nexo distinto en cada caso, sí, pero igualmente robusto.

La disolución historicista de la metahistoria prevé su propia *pena del talión* al reavivar el mito o la inclinación religiosa. La pretensión de reducir los rasgos distintivos de la especie *Homo sapiens* a las relaciones de producción y de poder tiene como consecuencia que del invariable biológico se hace cargo la liturgia, o una cultura impregnada de pulsiones teológicas. La primera naturaleza, si es compactada en los pliegues liliputienses de la denominada «segunda naturaleza», halla una expresión indirecta, y un resarcimiento sarcástico, en la proliferación de valores que reivindican con firmeza la propia independencia de la praxis social y política. El materialismo histórico, fagocitando o aniquilando al materialismo naturalista, prepara efectivamente su propio *auto de fe*: fomenta la aparente deshistorización de las formas de vida, y también la reedición de lo sacro en formato de bolsillo. Sobre la vengativa metamorfosis de la metahistoria biológica en metahistoria religiosa se ha detenido Sebastiano Timpanaro: «En conjunto, creo que se puede constatar cómo todo desconocimiento de la biologicidad del hombre conduce a un contragolpe espiritualista, puesto que se termina a la fuerza atribuyendo al "espíritu" todo lo que no se logra explicar en términos económicos-sociales» (Timpanaro 1975, pp. 46 y sg.). Con un poco de ironía se podría decir que el auténtico punto de contacto entre «naturaleza» y «cultura» está garantizado, a menudo, por las formas más desencarnadas de la cultura: comenzando por la teología. Ya que a su modo subraya el peso de la metahistoria en los acontecimientos sociopolíticos, la dimensión religiosa es el calco negativo, o el sosia edulcorado, de la historia natural. En

síntesis: señala la falta. Es por completo erróneo afirmar, como acontece con cierto marxismo pobre, que la religión esté destinada a marchitarse en una situación histórica que finalmente le de la espalda a la alienación económica. No es la negación de la trascendencia, sino su reformulación histórico-naturalista la que puede conferirle al ateísmo un caudal *lógico*. El otro lado de la praxis histórica, es decir, eso que no depende de ella y siempre la sobrepasa, es su más acá: materia orgánica e inorgánica, sinapsis químicas, constitución fisiológica y disposiciones innatas del animal humano. El ateísmo deja de ser una instancia parasitaria y subalterna allí donde logra articular de modo distinto la relación entre metahistoria biológica e historia social, invariante y variable, el «desde siempre» y el «precisamente ahora». No, por cierto, allí donde se encierra en el segundo término de esta pareja, omitiendo o ridiculizando el primero.

Pasemos ahora a lo otra posibilidad del dilema: reabsorber la historia cambiante en un conjunto de determinaciones metahistóricas inoxidables. En este caso, la religión no figura ya como pena del talión, sino que se eleva nada menos que al rango de *modelo* operativo. Ernesto De Martino —al igual que Mircea Eliade o Gerardus van der Leeuw— delinea así, en una síntesis extrema, el procedimiento mítico-religioso: «El rito es el comportamiento que remite siempre de nuevo el "esta vez" histórico al "una vez" metahistórico, que es también "una vez para siempre". [...] Lo histórico es resuelto en un metahistórico idéntico que se reitera» (De Martino 1977, p. 378). La inquietante metástasis del devenir es vigilada evocando lo que permanece inmutable, y se repite incesantemente, desde siempre: *ab illo tempore*, recitan las fórmulas litúrgicas; «desde el Cro-Magnon en adelante», dice Chomsky. La incertidumbre de la que es presa quien debe vérselas con eventos contingentes e imponderables puede ser calmada desmenuzando la trama de la historia (poco importa si mediante recursos rituales o epistemológicos), de modo que conecte la situación actual con el comienzo de todas las cosas (creación del cosmos, bagaje filogenético del *Homo sapiens*, o cualquier otro). La empresa ahora en curso conlleva la legitimidad y el valor de la persistente intimidad que la liga a un «entonces» mítico, es decir a un estado anterior al que se le atribuye la invariabilidad del arquetipo. Así, la política destinada a defender la innata «creatividad de

los usos lingüísticos» de toda ingerencia del poder, ¿no hace más que levantar un presupuesto inmutable contra los estados de cosas que parecen apartarse? Esta política, derivada directamente de ciertas prerrogativas especie-específicas del animal humano, es «una técnica del retorno hacia atrás, que retoma el perverso pasado y atenúa la historicidad del devenir» (ibidem, p. 390). Más prudentes y, sobre todo, menos generosos que Chomsky, sus discípulos cognitivistas han renunciado a semejante deducción, cortando a ras de suelo toda relación residual entre metahistoria biológica y praxis política. Pero no hay ninguna diferencia sustancial entre el triste intento de adaptar el «esta vez» contingente al «una vez para siempre» específico de la especie, y la franca expulsión del «esta vez» del horizonte de la búsqueda. En conjunto, la *ideología* cognitivista ha desplegado un papel análogo al pensamiento mítico-religioso (que, por otra parte, ha sido un competente administrador delegado por la invariable naturaleza humana): el reclamo del arquetipo biológico sirve, a menudo y de buena gana, para escapar de la inquietud suscitada por las paradojas que anidan en la actualidad sociopolítica.

4. Facultad del lenguaje

La historia natural tiene su banco de pruebas decisivo en el modo de concebir la facultad del lenguaje. Para decirlo de una vez, ésta es mi convicción: la existencia de una facultad genérica distinta de la miríada de lenguas bien definidas, afirma límpidamente la índole no especializada del animal humano, es decir, su familiaridad innata con una *dynamis*, potencia, nunca suceptible de realizaciones exhaustivas. Pobreza de instintos y potencialidad crónica: estos aspectos invariables de la naturaleza humana, que se deducen de la facultad del lenguaje, implican la ilimitada variabilidad de las relaciones de producción y de las formas de vida, pero sin sugerir ningún modelo de sociedad justa. En ellos se enraíza, del Cro-Magnon en adelante, la extrema contingencia de la praxis política.

Diego Marconi, llamando la atención sobre el coloquio de Eindhoven, atribuye a Chomsky el mérito de haber confutado también en aquella ocasión el argumento cardinal

del historicismo, a grandes rasgos parafraseado así: «La variedad de las lenguas testimonia la independencia del lenguaje de la biología; pero una lengua es el corazón de una cultura y el vehículo —sino la esencia— de una forma de pensamiento; por lo tanto lo que en el hombre es natural (en el sentido biológico del término) no determina lo que en el hombre es propiamente humano, su pensamiento y su cultura» (Marconi 2001, pp. 127 y sg.). La refutación chomskyana, de la cual deriva el nuevo crédito reconocido a la noción de «naturaleza humana», consiste, como sabemos, en revelar la presencia de una facultad específica de la especie, dotada de sus propias estructuras gramaticales, por debajo de las múltiples lenguas históricas. El acento puesto sobre la disposición congénita al lenguaje ha hecho justicia, según Marconi, a la teoría según la cual «la humanidad, más que una especie, era una capacidad de interpretación» (ibidem, p. 127). ¿Pero qué es, efectivamente, la facultad del lenguaje? Una vez admitido sin inquietudes su carácter biológico, queda aún abierta la cuestión principal: ¿Es lo mismo la facultad que la *realidad* última de las lenguas históricas, o constituye solamente su condición de *posibilidad*? ¿Debemos vernos con una convexidad evidente o, al contrario, con un espacio cóncavo aún indeterminado? En las próximas páginas nos limitaremos a señalar la que parece ser la dirección argumentativa más prometedora. Quede claro que señalar algo es diferente de recorrerlo. La exposición, necesariamente limitada, estará sembrada de algunas afirmaciones perentorias que sólo en broma podrían llamarse «tesis».

a) Lo más importante es la diferencia no atenuable, es decir la inconmensurabilidad, que subsiste entre facultad de lenguaje y lenguas históricas determinadas. No son decisivos uno u otro término, tanto menos uno en desmedro del otro, sino su permanente separación y su permanente entrecruzamiento.

Por «facultad» se entiende la capacidad de proferir sonidos articulados inherente a un cuerpo viviente, o sea el conjunto de requisitos fisiológicos que permiten producir una enunciación: boca liberada de tareas prensiles gracias a la postura erecta, descenso de la epiglotis, músculo lingual carnoso y móvil, ciertas propiedades del tracto vocal supralaríngeo, y otros. Por «lengua» se entiende, como es habitual,

un particular sistema fonético, lexical, gramatical, del que ningún fragmento «podrá fundarse sobre algo distinto de su no-coincidencia con el resto» (Saussure 1922).

La disputa sobre la naturaleza humana halla en esta pareja conceptual buena parte de su propio arsenal. Hemos visto que quien valoriza la facultad le pone sordina a los cambios sociales y culturales, subrayando sobre todo la existencia de un bosquejo invariable y metahistórico. Y viceversa, quien privilegia la lengua afirma que sólo en esta última, no en la enrarecida facultad, se puede aprehender el verdadero funcionamiento del lenguaje verbal y, por ende, el auténtico signo de reconocimiento del animal humano. Biológica la facultad, histórica la lengua; innata la primera, adquirida la segunda; la primera referida a la mente individual, la otra inconcebible fuera del nexo social. El juego está dado, los papeles de la comedia distribuidos. El lingüista de la facultad del lenguaje se ocupará del sustantivo «naturaleza», el lingüista de la lengua del adjetivo «humana». Obviamente, los protagonistas de la contienda, siendo tipos de mundo, no dejan de rendir homenaje a la pasión predominante del adversario. Pero sólo se trata de buenos modales.

Pero la pareja facultad/lengua, evocada por ambas formaciones, no tarda en encogerse y evaporarse. Cualquiera que sea la impostación que prevalezca, los dos conceptos en cuestión dejan de ser, efectivamente, *dos*. Se debilitan hasta hacer desaparecer el hiato que los separa y distingue. Una de las polaridades termina por anexarse a la otra, reduciéndola a un corolario subalterno o a una premisa débil: en un caso, la facultad-prototipo comprende en sí, como apéndices variopintos pero no esenciales, a las lenguas; en el otro, la lengua es el estadio final en que se resuelve la facultad para siempre, habiendo agotado la función propedéutica que le compete. Pareciera oportuno elaborar un esquema de razonamiento en el cual la asimilación de las dos antípodas resulte imposible. Quien busca incluir la lengua en la facultad o, al contrario, la facultad en la lengua, presupone inevitablemente que el incluyente y el incluido son afines y conmensurables. Pero no es así. Ni convergentes ni traducibles uno en el otro, facultad y lengua exhiben ante todo una persistente heterogeneidad. Y precisamente esta heterogeneidad impide todo tipo de *reductio ad unum*.

b) La facultad del lenguaje coincide en todo y por todo con la antigua noción filosófica de dynamis, *potencia.*

Facultad de lenguaje significa lenguaje en potencia o potencia de lenguaje. Complementarios y hasta indisolubles, acto y potencia son sin embargo términos completamente heterogéneos. Con «acto» se indica eso que es real y presente, contenidamente determinado, dotado de propiedades inconfundibles, mientras que con «potencia» se señala a eso que es ausente y todavía indefinido. Según la acepción original, *dynamis* es sinónimo de *me einai*: no ser, laguna, falta. Posee facultad del lenguaje sólo el ser viviente que carece de un repertorio de señales correlacionado de modo biunívoco con las diversas configuraciones, nocivas o propicias, del medio ambiente circundante.

Escribe Saussure: «La facultad del lenguaje es distinta de la lengua, pero no puede ejercerse sin ella. Con *palabra* se designa al acto del individuo que realiza su facultad por medio de aquella convención social que es la lengua» (Saussure 1922). La escisión entre facultad y lengua no es cicatrizable precisamente porque la primera no posee ninguna manifestación autónoma. Si dispusiera de una realidad por su causa, con estructuras ramificadas y prestaciones peculiares, la facultad del lenguaje sería una lengua ancestral o arquetípica (un sánscrito de rostro universal, para entendernos): de modo que entre ella y las lenguas históricas subsiste solamente una diferencia de grado o de extensión, análoga a la que existe entre una clase y su subclase. Pero la facultad, considerada en sí, es inactual, carece de determinaciones positivas, es amorfa. La potencia es un todo sin partes, indivisible en partes alícuotas o porcentajes. Ella es a los actos que le corresponden, lo que un número irracional a los racionales: en ambos casos está vigente la inconmensurabilidad (Virno 1999, pp. 69-71).

El lenguaje, distinto de las lenguas históricas, es, al mismo tiempo, biológico y *solamente* potencial. No un paisaje de topografía detallada, sino la tierra de nadie de la que hacen experiencia directa el niño, el afásico, el traductor.

c) Es engañoso intercambiar la facultad del lenguaje con una protolengua hablada por toda la especie. Y no lo es menos afirmar que la facultad sea un mero antecedente cronológico de la lengua

materna, propensa a desaparecer sin dejar trazas una vez finalizado el aprendizaje de esta última. Lejos de extinguirse, la potencia-facultad coexiste *con la lengua en acto, caracterizando así toda la experiencia del hablante.*

En caso de que se identifique la facultad con un cierto número de estructuras circunstanciales, no se trata realmente de la facultad sino del mínimo común denominador de las lenguas históricas. Se despeja entonces el parentesco entre afasia y facultad, equiparando injustamente el vacío poder-decir a un complejo de reglas muy generales que gobernarían todo decir. La indagación sobre la «gramática universal», por fundamental que sea, no roza a la facultad como tal (concerniendo a lo sumo al pasaje de ella a la lengua singular).

En contra del otro posible malentendido, según el cual la facultad sería un interregno provisorio, se puede aducir una advertencia de Saussure: «Es una idea completamente falsa creer que en materia de lenguaje el problema de los orígenes difiere del de las condiciones permanentes» (Saussure 1922). La relación entre facultad y lengua, vacío y lleno, inactualidad y presencia no está confinada a la edad preescolar, sino que atraviesa sin pausa los discursos elegantes del locutor adulto. Dicho de otro modo: en la praxis lingüística perfectamente desarrollada sobrevive siempre un aspecto defectuoso o lagunoso. Es totalmente compatible con lo que escribe Fanco Lo Piparo sobre la afasia como «estado lingüístico permanente» de los hablantes:

> Siendo el punto de partida de la humanidad la afasia o *infantia linguae*, las lenguas son el resultado, nunca llevado a término, de una progresiva y laboriosa construcción humana. El mecanismo que pone en movimiento el proceso psico-lingüístico es la tensión, jamás superada definitivamente, entre «pobreza de habla y necesidad de explicarse y hacerse entender» (Lo Piparo 1987, p. 6; cfr., también, Virno 1995, pp. 133-43).

El *acceso* al lenguaje no es un episodio inaugural y transitorio, sino un modo constante de expresar al mismo lenguaje. Emile Benveniste observa que cualquier hablante, al dar lugar a una enunciación, debe ante todo «apropiarse de la lengua» (Benveniste 1970). Una fórmula instructiva, si se la

toma al pie de la letra. Sería insensato apropiarse de algo que ya poseemos de manera estable. La necesidad de apropiación perfila entonces un estado preliminar (no solo infantil, sino *crónico*) de carencia y afasia, del cual se debe salir cada vez. Este estado preliminar, señalado por el *me einai*, no es diferente de la indeterminada *potentia loquendi*: «Antes de la enunciación la lengua no es más que posibilidad de lengua» (ibidem).

Por un lado, la facultad es una disposición genérica, exenta de esquemas gramaticales, irreductible a una masa más o menos extensa de enunciados eventuales, innata pero grosera, biológica pero solamente potencial. Por el otro, esta disposición genérica persiste, como un fondo imborrable, también cuando se domina con maestría una u otra lengua histórica. La potencia no es una laguna incidental, destinada a ser colmada antes o después. También si hablase sin pausa durante centenares de años mi facultad del lenguaje permanecería igual, conservando sus caracteres sobresalientes: indeterminación, latencia, etcétera. La *dynamis* no se agota a causa de las palabras efectivamente pronunciadas. Ni se transforma nunca en un catálogo de ejecuciones predefinidas. La denominada «creatividad» del lenguaje, sobre la cual vuelve a menudo Chomsky, depende del permanente connubio de vacío y lleno, número irracional y número racional, potencial y acto; no de cierta propiedad positiva de una superlengua subyacente a la lengua materna.

d) La facultad de lenguaje comprueba la pobreza instintiva del animal humano, su carácter indefinido, la constante desorientación que lo distingue.

Los filósofos cuya brújula apunta hacia Chomsky sostienen que la facultad del lenguaje es un instinto altamente especializado. Y precisan, todos al unísono, que se trata de una especialización a la polivalencia y a la generalización, o también, aunque sea lo mismo, de un instinto para adoptar comportamientos no prefijados. Ahora bien, afirmar que el animal lingüístico es supremamente hábil en... prescindir de toda habilidad particular, sólo significa participar en el festival internacional del sofisma. Es cierto, la facultad del lenguaje es una dotación biológica innata. Pero no todo lo que es innato posee las prerrogativas de un instinto unívoco y

detallado. La capacidad de hablar, siendo congénita, es solamente *dynamis*, potencia. Y la potencia, en sentido propio, o sea distinta de una categoría bien definida de prestaciones hipotéticas, coincide con un estado de indeterminación y de incertidumbre. El animal que posee lenguaje es un animal potencia. Pero el animal potencial es un *animal no especializado.*

El concepto de potencia recapitula del modo más pertinente, e ilumina con nuevas luces, algunos notables resultados de la investigación biológica (Bolk, Portmann, Gould), paleontológica (Leroi-Gourhan), antropológica (Gehlen, pero antes Herder). Basten aquí dos citas, cuya función es apenas iconográfica. Escribe Leroi-Gourhan (1964, pp. 140 y sg.):

> De ser continuada en el sentido de una corticalización cada vez más acentuada del sistema neuromotor, la evolución, para el hombre, habría concluido con un ser parangonable a los insectos más evolucionados. Al contrario, las áreas motoras son estados superados de zonas de asociación, de las más diversas características que, en lugar de orientar al cerebro hacia una especialización técnica siempre más acentuada, lo han abierto a la posibilidad de generalizaciones ilimitadas, por lo menos en comparación con los demás animales en la evolución zoológica. Durante todo el curso de su evolución, a partir de los reptiles, el hombre aparece como heredero de aquella criatura que ha huido de la especialización anatómica. Ni los dientes, ni las manos, ni los pies, ni siquiera el cerebro han alcanzado en él el alto grado de perfección de los dientes del mamut, las manos y los pies del caballo, o el cerebro de algunas aves, de modo que ha permanecido capaz de todas las acciones posibles.

La carencia de instintos especializados, signo distintivo del *Homo sapiens*, se deduce en primer lugar de la facultad del lenguaje. Sobre este punto ha insistido Herder (1770, 58):

> Que el hombre, en cuanto a fuerza y seguridad de sus instintos, sea muy inferior a los animales; que, al contrario, no posea aquellos que nosotros, refiriéndonos a tantas especies animales, llamamos actitudes e instintos técnicos innatos, es un hecho concreto. [...] ¿Qué lenguaje posee el hombre instintivamente, de la misma forma que todos los animales

> poseen uno propio, en su interior y en conformidad con su propia especie? La respuesta es neta: *ninguno*. Y precisamente esta respuesta neta es decisiva. [...] La abeja zumba tanto como liba, el pájaro canta tanto como nidifica, pero ¿cómo habla el hombre por naturaleza? No habla, como por otra parte hace poco o nada con el instinto absoluto [...]. Aparte de los mecanismos de su mecanismo sensitivo, el recién nacido es *mudo*.

Potencialidad, *por consiguiente*, no especialización. La base filogenética, tanto de una como de otra, es la neotenia, o sea la «persistencia de rasgos juveniles también en los sujetos adultos, debida a un retraso del desarrollo somático» (Gould 1977, p. 483). El carácter genérico y lacunoso del animal humano, la indecisión a la que es afecto, en suma, la *dynamis* que le es consustancial, echan raíces en ciertos primitivismos orgánicos y anatómicos, o, si se prefiere, en su incompletud congénita. El *Homo sapiens* es «un parto constitutivamente prematuro» (cfr. Portmann 1965 y Mazzeo 2003) y, precisamente por esto, queda como «animal no definido» (Gehlen 1940). Con las palabras de Eric H. Lennerberg:

> En el cerebro del chimpancé, los eventos maduradores de la infancia difieren de los del hombre por el hecho de que en el nacimiento el cerebro del chimpancé es mucho más maduro, y probablemente todos sus parámetros son más estables que los del hombre [...] Relacionada con la extensión de su proceso madurativo, se halla la hipótesis de que hombre constituiría una versión «fetalizada» del desarrollo más general de los primates (Lennerberg 1967, p. 99).

La neotenia explica la inestabilidad de nuestra especie, y también la necesidad de un aprendizaje ininterrumpido. A una *infancia crónica* le corresponde una inadaptación crónica, que deberá ser mitigada en todo momento mediante dispositivos sociales y culturales. La infancia prolongada se identifica con el componente *transindividual* de la mente humana, sistemáticamente desconocido por la ciencia cognitivista. Recordemos: transindividual es lo que pertenece únicamente a la relación *entre* individuos. En el individuo, el «entre» existe solamente como vacío o laguna. Pues bien, este espacio insaturado y

potencial, que garantiza desde el principio la *publicidad de la mente*, no es algo distinto de la «persistencia de rasgos juveniles también en los sujetos adultos».

Las mejores confirmaciones de la neotenia pueden ser halladas en los autores más dispuestos a ponerla en duda. Un solo ejemplo: Konrad Lorenz. Al criticar la tesis de Gehlen, según la cual un conjunto de carencias orgánicas induce al ser humano a adquirir técnicas adaptativas siempre nuevas, constata que muchas otras especies animales, abundando en instintos especializados, deben sin embargo pasar por una prolongada fase de aprendizaje. La infancia, con su plétora de posibilidades y sus procesos de adiestramiento, no sería entonces un estigma exclusivo del *Homo sapiens*. Excepto que, en el momento de efectuar la suma, el mismo Lorenz avala el único punto que de verdad importa a la tesis opuesta: la irreversibilidad o persistencia de la infancia específicamente humana.

> Una cosa en particular distingue el comportamiento explorador de cualquier animal respecto al del hombre: se manifiesta sólo en el curso de una breve fase del desarrollo del animal. Todo lo que el cuervo adquiere en su primera fase de vida mediante la experimentación activa, de modo similar a la humana, se fija rápidamente en adiestramientos siempre poco modificables y adaptables de tal modo que llega a no distinguirse casi de los comportamientos instintivos. [...]. En el hombre el comportamiento explorador perdura hasta cerca de la vejez: el hombre es, y permanece, un ser en devenir (Lorenz 1974, pp. 253-55).

A la neotenia, como a la no especialización y a todos los demás rasgos peculiares de nuestra especie, se llega partiendo de una adecuada comprensión del concepto de *dynamis*, potencia. Desde cualquier punto de vista, la oposición radical entre *potencia* (infraccionable, tosca, duradera) y *actos potenciales* (no menos determinados que los actos reales en lo que concierne al contenido y la forma) es decisiva. Los animales no humanos disponen por cierto de un repertorio de actos potenciales, muchos de los cuales están sujetos a aprendizaje: el cocodrilo, que aún estando quieto en la orilla puede nadar en cualquier momento; el cuervo o el conejo

que aprenden un cierto número de operaciones virtuales para proporcionarse el alimento. Neoténico, o crónicamente infantil, es solamente el viviente que posee familiaridad con una *dynamis* permanente e inarticulada, intraducible en una serie de ejecuciones discretas (reales o eventuales). Solamente el viviente, por consiguiente, que debe resolver siempre de nuevo con el *me einai*, la inactualidad, la ausencia (Virno 1999, pp. 67 y sig.).

Radicada biológicamente en la neotenia, la potencialidad del animal humano posee su correlato objetivo en la ausencia de un ambiente circunscrito y bien delimitado en el cual introducirse con pericia innata, de una vez y para siempre. Si un ambiente es «el conjunto de las condiciones [...] que permiten a un determinado organismo sobrevivir gracias a su organización particular» (Gehlen 1983, p. 112) queda claro que un organismo no especializado es también un organismo *desambientado*. En él las percepciones no se convierten armónicamente en comportamientos unívocos, sino que dan lugar a una superabundancia de estímulos indiferenciados, no finalizados en una precisa tarea operativa. En una anotación marginal, Kafka ha escrito que los animales no humanos, encastrados como están en un *habitat* delimitado, parecen imperturbables y beatos porque «nunca han sido expulsados del paraíso terrestre». No disponiendo de un nicho ecológico que prolongue su cuerpo como una prótesis, el animal humano se halla en un estado de inseguridad también allí donde no hay señales de peligros circundantes. Se puede coincidir con esta afirmación de Chomsky: «El modo en que nos desarrollamos no refleja la propiedad del ambiente físico, sino la de nuestra naturaleza esencial» (Chomsky 1988). Pero a condición de agregar que «nuestra naturaleza esencial» está caracterizada en primer lugar por la insubsistencia de un ambiente determinado y, por consiguiente, por una duradera desorientación.

La inestabilidad del animal humano no disminuye nunca. Por esto, la potencia permanece inalterada, sin agotarse en los actos correspondientes. Por esto, la genérica facultad del lenguaje, o sea el afásico poder-decir, no se resuelve en la lengua, sino que se hace valer como tal en cada enunciación particular. Contrariamente a lo que sugiere un modo de expresarse familiar pero inadecuado, el acto no realiza la potencia, sino

que se le opone (cfr. Virno 1999). Cuando se cumple una acción particular o se pronuncia un discurso puntual, se detiene por un momento la *dynamis* inarticulada, substrayéndose a la incertidumbre que ella implica. Una relación polémica, como se puede ver. Si la potencia es indeterminación y desambientación, el acto no la secunda, sino que se le opone y la aplasta.

5. Irrupción de la metahistoria en la praxis social: estado de excepción o rutina

Hemos dicho al comienzo que el empeño principal de la historia natural consiste en coleccionar los eventos sociales y políticos en los que el animal humano es puesto en relación directa con la metahistoria, o sea con la inmodificable constitución biológica de su especie. Son histórico-naturales los fenómenos más contingentes que muestran, en diversas formas pero con similar inmediatez, la invariable naturaleza humana. Las observaciones sobre la facultad del lenguaje expuestas hace poco permiten designar con mayor precisión la constante metahistórica a la que a veces se aplica, con un movimiento circular o reflejo, la propia praxis histórica. El invariante biológico que diferencia al animal humano del Cro-Magnon en adelante es la *dynamis* o potencia: la no especialización, la neotenia, la falta de un ambiente unívoco. Los problemas con los que debe entrecruzarse la historia natural son ahora los siguientes: ¿en que fragmentos sociopolíticos aflora la no especialización biológica del *Homo Sapiens*? ¿Cuándo y cómo el genérico poder-decir, distinto de la lengua histórica, asume un papel relevante dentro de un modo de producción peculiar? ¿Qué semblanzas económicas o éticas toma de cuando en cuando la neotenia?

En las sociedades tradicionales, incluyendo en cierta medida la sociedad industrial clásica, la potencialidad inarticulada goza de la típica apariencia de un estado de cosas empírico que aparece sólo en el curso de una *crisis* en situación de emergencia. En condiciones ordinarias, el trasfondo biológico específico de la especie es en cambio ocultado, o hasta contradicho, por la organización del trabajo y por

pesadas costumbres comunicativas. En definitiva, predomina una robusta discontinuidad, mejor dicho una antinomia, entre «naturaleza» y «cultura». Quien objete que esta discontinuidad es sólo una mediocre invención cultural, imputable al iracundo antropocentrismo de los filósofos espiritualistas, facilitará enormemente su vida, desatendiendo la tarea sin duda más interesante: determinar los motivos *biológicos* de la persistente bifurcación entre biología y sociedad. Un programa de naturalización de la mente y del lenguaje que renunciase a una explicación *naturalista* de la oposición entre «cultura» y «naturaleza», prefiriendo reducir toda la cuestión a... un choque de ideas, daría pruebas de la más descarada incoherencia.

Atengámonos a formulaciones trilladas y hasta estereotipadas. Es potencial el organismo corpóreo que, careciendo de su propio ambiente, debe enfrentarse con un contexto vital siempre parcialmente indeterminado, es decir con un *mundo* en el cual la superabundancia de solicitudes perceptivas apenas llega a traducirse en un eficaz código operativo. El mundo no es un ambiente particularmente vasto y variado, ni la clase de todos los ambientes posibles: hay un mundo, por el contrario, *solamente* allí donde hace falta un ambiente. La praxis social y política ofrece un remedio provisorio (en modos variables y distintos) a esta falta, construyendo *pseudoambientes* en cuyo interior los estímulos omnilaterales e indiscriminados son seleccionados buscando acciones ventajosas. Esta praxis se opone, entonces, a su presupuesto invariable y metahistórico. O mejor: lo afirma justamente en la medida en que lo corrige. Si quisiéramos utilizar un concepto extraído de la semiótica de Charles S. Peirce, podríamos decir que la cultura es un «Signo por Contraste» de la inexperiencia instintiva específica de la especie: un signo que denota su objeto sólo en virtud de una reacción polémica a la cualidad de este último (cfr. Peirce 1931-58). La exposición al mundo se evidencia, ante todo y por lo general, como necesaria inmunización frente al mundo, como adopción de conductas repetitivas y previsibles. La no especialización se explica como puntillosa división del trabajo, hipertrofia de papeles permanentes y de funciones unilaterales. La neotenia se manifiesta como defensa ético-política de la indecisión neoténica. En tanto dispositivo a su vez biológico (es decir, funcional a la conservación de la especie), la cultura

se obstina en estabilizar al «animal indefinido», en mitigar u ocultar su desambientación, en reducir la *dynamis* que lo caracteriza a un conjunto circunscrito de actos potenciales. La *naturaleza* humana es tal que implica a menudo un contraste entre sus expresiones y sus premisas.

Sobre este trasfondo, evocado aquí con la brevedad de un estribillo, se recorta el punto crucial, carente de matices y sutilezas. Ya nos ha hecho señas: en las sociedades tradicionales, lo invariable biológico (lenguaje distinto de la lengua, potencialidad cruda, no especialización, neotenia, etcétera) adquiere una empalagosa visibilidad histórica cuando, y sólo cuando, una cierta disposición pseudoambiental es sometida a violentas tracciones transformadoras. He aquí el motivo por el cual la historia natural coincide habitualmente con la *historia de un estado de excepción*. Ésta describe con exactitud la situación en la que una forma de vida pierde toda obviedad, tornándose problemática y desmenuzable. Es la situación en la cual las defensas culturales fracasan y se ve la obligación de subir por un momento a la «escena primaria» del proceso antropogenético. Es precisamente en tales coyunturas que la desambientación crónica del animal humano asume un relieve *político* contingente.

El desastre de una forma de vida, con la consiguiente irrupción de la metahistoria en el círculo de los hechos históricos, es lo que Ernesto De Martino, uno de los pocos filósofos originales del siglo XX italiano, ha llamado «apocalipsis cultural». Esta última es la ocasión históricamente determinada (ruina económica, innovación tecnológica repentina, etcétera) en la cual se torna visible a simple vista, y es colocada dramáticamente en cuestión, la diferencia misma entre facultad de lenguaje y lengua, potencialidad inarticulada y gramática bien estructurada, mundo y ambiente. Entre los múltiples síntomas con los que se anuncia un «apocalipsis» según De Martino, hay uno de importancia estratégica para la historia natural. La destrucción de una constelación cultural provoca, entre otros, «un exceso de semanticidad no resoluble en significados determinados» (De Martino 1977). Asistimos a una progresiva indeterminación de la palabra: resulta difícil «torcer el significante como posibilidad en el significado como realidad» (ibidem, p. 632); el discurso, desvinculado de referencias unívocas, se carga de una «oscura alusividad», entreteniéndose en el ámbito caótico del poder-decir

(un poder-decir que supera a cualquier palabra dicha). Ahora, este «exceso de semanticidad no resoluble en significados determinados» equivale en todo a la *facultad* del lenguaje. En la crisis apocalíptica de una forma de vida, la facultad biológicamente innata exhibe abiertamente la brecha que siempre la separa de una u otra lengua definida. A la prominencia obtenida por el ondulante poder-decir corresponde la enorme fluidez de los estados de cosas y la incertidumbre creciente de los comportamientos. Escribe De Martino: «Las cosas no se mantienen en sus límites domésticos, pierden su cotidiana operatividad, aparecen despojadas de toda memoria posible de conductas» (ibidem, p. 91). El mundo, que ya no es filtrado selectivamente por un conjunto de costumbres culturales, se muestra como un contexto amorfo y enigmático. He aquí el lugar en el que la conflagración de un ordenamiento ético-social revela dos aspectos, correlacionados, de la invariante «naturaleza humana»: facultad del lenguaje distinta de la lengua, mundo opuesto a cualquier (pseudo) ambiente. Pero esta doble revelación es transitoria y parentética. El apocalipsis, o estado de excepción, tiene su salida final en la institución de nuevos nichos culturales, a fin de ocultar y amortiguar una vez más el «desde siempre» biológico, es decir, la *dynamis* inarticulada y caótica.

Lo que se ha dicho aquí vale únicamente para las sociedades tradicionales. El capitalismo contemporáneo ha modificado hasta la raíz la relación entre prerrogativas filogenéticas inalterables y praxis histórica. Las formas de vida que hoy prevalecen no ocultan, sino que ostentan sin demoras los rasgos diferenciales de nuestra especie. La actual organización del trabajo no atenúa la desorientación y la inestabilidad del animal humano, sino que, al contrario, la extrema y la valoriza sistemáticamente. La potencialidad amorfa, es decir la persistencia crónica de caracteres infantiles, no relampaguea amenazadoramente en el curso de una crisis, sino que infiltra todos los pliegues de la más trillada *rutina*. La sociedad de las comunicaciones generalizadas, lejos de temerle, obtiene beneficios del «exceso de semanticidad no resoluble en significados determinados», confiriéndole entonces un máximo relieve a la indeterminada facultad del lenguaje. Según Hegel, la primera tarea de la filosofía es aferrar el propio tiempo con el pensamiento. El precepto proverbial, similar a la tiza que cruje contra el pizarrón para

quien se deleita en estudiar la mente ahistórica del individuo aislado, se actualiza así: tarea prominente de la filosofía es ponerse al frente de la inédita superposición entre eterno y contingente, invariante biológico y variable sociopolítico, que denota de modo exclusivo a la época actual.

Digamos además: es precisamente esta superposición la que explica el renovado prestigio que rodea, en cualquier década, a la noción de «naturaleza humana». Este no depende de admirables estremecimientos telúricos dentro de la comunidad científica (la impiadosa crítica que Chomsky dirige al *Verbal Behavior* de Skinner o algún otro), sino de un conjunto de condiciones sociales, económicas, políticas. Creer lo contrario es una mayúscula demostración de idealismo culturalista (muy académico, además) por parte de quienes nunca dejan de chillar por un programa de naturalización de la mente y el lenguaje. La naturaleza humana retorna al centro de la atención ya no por ocuparse de biología más que de historia, sino porque las prerrogativas biológicas del animal humano han adquirido un inesperado relieve histórico en el actual proceso productivo. Por lo tanto, porque hay una peculiar manifestación empírica de ciertas constantes filogenéticas, metahistóricas, que marcan la existencia del *Homo sapiens*. Si es por cierto oportuna una explicación *naturalista* de la autonomía atinente a la «cultura» en las sociedades tradicionales, no lo es menos una explicación *histórica* de la centralidad obtenida por la «naturaleza» (humana) dentro del capitalismo postfordista.

En nuestra época, la historia natural no tiene por objeto un estado de excepción, sino la administración ordinaria. Antes que detenerse en la exfoliación de una constelación cultural, ahora debe ocuparse de su plena vigencia. No se limita a hurgar en los «apocalipsis culturales», sino que estrecha la presa sobre la totalidad de los sucesos contemporáneos. Como la metahistoria biológica no irrumpe ya junto al límite de las formas de vida, allí donde ellas se resquebrajan y giran en el vacío, sino que domina de forma estable en el centro geométrico, asegurando su funcionamiento regular, todos los fenómenos sociales que pueden ser considerados con justecia *fenómenos histórico-naturales.*

La carencia de instintos especializados y la falta de un ambiente circunscrito, siempre igual desde el Cro-Magnon, aparecen explícitamente, hoy, como distinguidos recursos

económicos. No es difícil constatar la correspondencia teatral entre ciertos caracteres sobresalientes de la «naturaleza humana» y las categorías sociológicas que más le encajan a la actual situación. La no especialización biológica del *Homo Sapiens* no permanece sobre el fondo, sino que gana el mayor protagonismo histórico como *flexibilidad* universal de las prestaciones laborales. El único talento profesional que realmente cuenta en la producción postfordista es la costumbre de no contraer costumbres duraderas, o sea la capacidad de reaccionar templadamente ante lo inesperado. Una competencia unívoca, modulada en detalle, constituye ahora un auténtico *handicap* para quien se ve obligado a vender su fuerza de trabajo. Y más aún: la neotenia, es decir la infancia crónica y la conexa necesidad de un adiestramiento continuo, traspasa linealmente, sin mediaciones de ninguna clase, las reglas sociales de la *formación continua.* Las carencias del «parto constitutivamente prematuro» se convierten en virtudes productivas. No importa lo que se aprende poco a poco (papeles, técnicas, etcétera) sino la exhibición de la pura potencia de aprender, siempre excedente respecto a sus actuaciones particulares. Es totalmente evidente, además, que la *precariedad permanente* de los empleos, y además la inestabilidad experimentada por los inmigrantes contemporáneos, reflejan de una forma históricamente determinado la ausencia congénita de un *habitat* uniforme y previsible (Mezzadra 2001). Precariedad y nomadismo ponen al desnudo sobre el plano social la presión incesante y omnilateral de un *mundo* que no es jamás ambiente. E inducen una paradójica familiaridad con el flujo de estímulos perceptivos que no se dejan traducir en acciones unívocas. Esta superabundancia de estímulos indiferenciados no es verdadera en última instancia, sino en primera; no es un inconveniente a corregir, sino el terreno positivo de cultivo del actual proceso laboral. En fin, la consideración tal vez más relevante y comprensiva: la potencia inarticulada, no reducible a una serie de actos potenciales prefijados, toma un aspecto extrínseco, mejor dicho pragmático, en la mercancía *fuerza de trabajo*. Con este término se designa al conjunto de facultades psicofísicas genéricamente humanas, consideradas como mera *dynamis* aún no aplicada. La fuerza de trabajo hoy coincide en gran medida con la facultad del lenguaje (cfr. Virno 1986 y Marazzi 2002). Y la facultad del lenguaje, en tanto

fuerza de trabajo, muestra claramente su diferencia respecto de la lengua estructurada gramaticalmente. Facultad del lenguaje y fuerza de trabajo se colocan sobre la línea fronteriza entre biología e historia: y agreguemos que esta línea fronteriza ha asumido, en nuestra época, una precisa semblanza histórica.

Afirmar que las formas de vida contemporáneas poseen por emblema la facultad del lenguaje, la no especialización, la neotenia, la desambientación, no significa sostener que estén desreguladas. Todo lo contrario. La familiaridad con la potencialidad omnilateral exige, como inevitable contrapunto, la existencia de normas mucho más minuciosas que las vigentes en un pseudoambiente cultural. Normas tan minuciosas como para ser válidas tendencialmente para un único caso, una ocasión contingente e irreproducible. La flexibilidad de las prestaciones laborales implica la ilimitada variabilidad de las reglas, pero también, en el breve intervalo en que entran en vigencia, su paroxística rigidez. Se trata de reglas *ad hoc*, de formas de prescribir en detalle el modo de consumar una acción, y sólo esa. Es precisamente allí, donde logra su máximo relieve sociopolítico la innata *facultad* del lenguaje, que se manifiesta burlonamente como un conjunto de *señales* elementales, idóneas para enfrentar una eventualidad particular. El «exceso de semanticidad no resoluble en significados determinados» se vuelca, con frecuencia, en el recurso compulsivo a una fórmula estereotipada. Asume así las formas, sólo en apariencia paradójicas, de un *defecto* de semanticidad. Esta oscilación depende, en sus dos polaridades, de la ausencia de *pseudoambientes* estables y bien articulados. El mundo, ya no oculto por un nicho cultural protector, se expresa en toda su indeterminación o potencialidad (exceso de semanticidad); pero esta indeterminación evidente, que se contiene y disminuye cada vez de forma distinta, provoca como reacción comportamientos disparadores, tics obsesivos, el drástico empobrecimiento del *ars combinatoria*, la inflación de normas lábiles pero férreas (defecto de semanticidad). La formación continua y la precariedad de los empleos, si por una parte garantizan la plena exposición al mundo, por otra fomentan la reducción recurrente de éste último a una casa de muñecas espectral o repulsiva. Esto explica la sorprendente alianza entre facultad del lenguaje y señales monocordes.

Recapitulemos. En las sociedades tradicionales, el invariante biológico salta a primer plano cuando una forma de vida implosiona o se disgrega; en el capitalismo contemporáneo, cuando todo funciona regularmente. La historia natural sólo intenta registrar con la precisión de un sismógrafo las crisis y los estados de excepción, pero hoy se aplica, además, a la administración ordinaria del proceso productivo. En nuestra época, los requisitos biológicos del *Homo Sapiens* (facultad del lenguaje, no especialización, neotenia, etcétera) encajan punto por punto con las más significativas categorías sociológicas (fuerza de trabajo, flexibilidad, formación continua, etcétera). El propósito de Adorno, citado al principio como un criterio metodológico, ha encontrado, hoy, una realización factual: «El ser histórico en su máxima determinación histórica, es decir allí donde resulta máximamente "histórico"», es en realidad, desde cualquier perspectiva, un «ser natural»; y viceversa, la naturaleza humana, «allí donde se obstina en persistir en el modo aparentemente más profundo como naturaleza», es en realidad, desde cualquier perspectiva, un «ser histórico». A la situación actual se corresponden sin esfuerzo dos breves frases de Marx, extraídas de los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*. La primera dice: «Es evidente cómo la historia de la industria, la existencia objetiva de la industria, es el libro abierto de las fuerzas esenciales humanas, la *psicología* humana sensiblemente presente. [...] Una *psicología* que haya cerrado este libro no puede volverse una ciencia real» (Marx 1932, p. 232). Paráfrasis: la actual industria —basada en la neotenia, la facultad del lenguaje, la potencialidad— es la imagen extrovertida, empírica, pragmática, de la psique humana, de sus caracteres invariables y metahistóricos (comprendidas, por supuesto, aquellas características transindividuales acerca de las cuales la ciencia cognitiva permanece serenamente en la ignorancia). La actual industria constituye, entonces, el único manual fidedigno de filosofía de la mente. Y aquí la segunda frase de Marx: «Toda la historia es la historia de la preparación para que el "hombre" se vuelva objeto de la conciencia sensible» (ibidem, p. 233). Una vez eliminado el énfasis escatológico (la historia no prepara nada, seamos claros), parafraseamos así: en la época de la flexibilidad y de la formación continua, la naturaleza humana constituye ya una evidencia casi perceptiva, y también el contenido inmediato de la praxis social.

6. Materialismo y revelación. Por una semiótica de los fenómenos histórico-naturales.

Estando en el final nos parece oportuno volver sobre nuestros pasos, definiendo desde el principio, pero con medios menos rudimentarios, el concepto de *historia natural*. El sendero recorrido debe darnos datos acerca del punto de partida. Todo el edificio está llamado a sostener ahora el muro maestro del que depende. En las páginas precedentes se han indicado tanto las tendencias como la idiosincrasia de la historiografía naturalista, los caminos que ella descubre y los que bloquea, su índole constructiva y su vena polémica. De dicha historiografía se ha trazado, además, el campo de aplicación, registrando y analizando los fenómenos que constituyen su materia prima. Falta también una visión de conjunto. Y una evaluación imparcial de la incidencia que la instancia histórico-naturalista puede tener sobre algunas cuestiones canónicas de la filosofía. El reconocimiento que ahora continuará, leído como continuación y desarrollo de las afirmaciones definitorias contenidas en el primer parágrafo de este capítulo, se despliega en cuatro direcciones limítrofes a las que corresponden otras tantas palabras-clave: a) semiótica; b) revelación; c) fenómeno; d) política.

a) La historia natural es una semiótica. Lo es porque toma lo variable como signo de lo invariante; porque denota lo biológico mediante su nombre social; porque toma en lo contingente una puntillosa contrafigura de lo eterno. Conviene sin embargo ilustrar las propiedades características de los signos histórico-naturales, es decir el modo específico en que estos *están en lugar de* su referente. Recurro por brevedad a las categorías elaboradas por Peirce. La historia natural se ocupa de los fenómenos transitorios a los que se dedica como *icono* de ciertas prerrogativas metahistóricas del animal humano. Iconos, decimos: no *índices*, ni mucho menos *símbolos*.

Hagamos el *identikit* de estas nociones semióticas, por otra parte muy notables, teniendo presente ahora la puesta en escena: lo que distingue al icono del índice y del símbolo es también, al mismo tiempo, la discriminación que separa la historia natural de otras orientaciones filosóficas. Escribe Peirce: «Un Icono es un signo que se refiere al Objeto que

denota simplemente en virtud de sus propios caracteres [...]. Cualquier cosa, ya sea cualidad, o individuo existente, o leyes, es un Icono de algo, en la medida en que es similar a aquella cosa» (Peirce 1931-58, p. 140). Son tres los atributos más vistosos del icono: persuasiva analogía con el objeto denotado, independencia causal de este último, irreductibilidad parcial a las operaciones psíquicas de aquel que lo utiliza. Vayamos al índice. Es un indicio, a veces hasta un efecto, del ente del que da cuenta: «No es la pura semejanza a su objeto lo que lo vuelve signo, sino la efectiva modificación súbita por parte del Objeto» (ibidem). Índice de la lluvia es el barómetro que registra la baja presión; índice de un visitante es el golpe en la puerta. El símbolo, por lo tanto, es un «signo convencional [...] instituido sobre la base de un hábito adquirido o innato» (ibidem, p. 169). Peirce afirma que nuestras palabras son todas, o casi todas, símbolos. El vocablo «pájaro» no se asemeja en nada al objeto que designa (por lo tanto no es un icono), ni tampoco es un indicio de su presencia: si realmente denota un ave es sólo gracias a un procedimiento mental autónomo del «interpretante». A diferencia del índice, «físicamente conectado» a su referente (rara vez a la propia causa eficiente), el icono no tiene «ninguna conexión dinámica con el objeto que representa» (ibidem, p. 170). A diferencia del símbolo, el icono no es el resultado exclusivo de un acto psíquico, puesto que «simplemente denota en virtud de sus propios caracteres».

Algunos hechos empíricos, históricamente determinados, son *iconos* de la invariable naturaleza humana. Así es posible constatar una semejanza objetiva entre esos hechos y uno u otro aspecto de esta naturaleza. Ejemplo: la actual flexibilidad de las prestaciones laborales denota la no especialización biológica del animal humano dado que remite analógicamente a sus rasgos esenciales (carencia instintiva, indecisión, adaptabilidad, etcétera). A la par que cualquier icono genuino, la flexibilidad es independiente, desde una perspectiva causal, del referente metahistórico al que se asemeja: no es provocada por la no especialización biológica, sino que constituye el logro contingente y controvertido de las relaciones de producción contemporáneas. Además, junto a cualquier genuino icono, la flexibilidad no es un signo convencional, no siendo entonces reductible por completo a los procesos psíquicos del historiador. La mente del

«interprete» aprehende la afinidad material entre el icono y el objeto, pero no la instituye. Conviene agregar, para completar, que a los fenómenos histórico-naturales —descifrables sólo mediante conceptos sociopolíticos pero parecidos a una estructura metahistórica— se agregan las especies en las que, según Peirce (ibidem, pp. 156-59), se subdivide el icono: *imagen y diagrama*. La imagen es el signo icónico que reproduce fielmente la cosa denotada por medio de sus «cualidades simples» (el aspecto físico, los rasgos fisonómicos, etcétera). El diagrama, al contrario, es el signo icónico que tiene en común con el propio referente solamente una relación entre las partes (pensemos en una mapa o en una ecuación algebraica). La fuerza de trabajo genérica, no equiparable a un conjunto prefijado de funciones eventuales, es la *imagen* histórica de la potencialidad inarticulada que distingue desde siempre al animal humano. Los «apocalipsis culturales» son *diagramas* históricos de la antropogénesis: exhiben a escala reducida la misma relación entre desorientación crónica («exceso de semanticidad») y creación de filtros culturales (comportamientos uniformes y previsibles) que se halla en la base de la hominización.

Vale la pena detenerse brevemente sobre los inconvenientes calamitosos en los que incurre quien intercambia la historia social y política por el *índice* del invariante biológico o, respectivamente, por su *símbolo*. Sólo así, mediante un contraste, puede advertirse plenamente la importancia filosófica del icono. Consideremos el primer caso: la historia como índice de la metahistoria, la política como síntoma de la biología, el «precisamente ahora» como indicio del «desde siempre». Del mismo modo que el golpe en la puerta o el barómetro que indica baja presión, los hechos históricos son considerados como un *efecto* inmediato del objeto que denotan (los requisitos filogenéticos del *Homo Sapiens*). La consecuencia es intuitiva: como el efecto remite imperativamente a su causa, así la historia-índice debe ser reconducida sin restos a la metahistoria, o sea a todo aquello que perdura «desde el Cro-Magnon en adelante». En tanto *índice* de la naturaleza humana, la praxis social y política no conserva ninguna autonomía, mereciendo un veredicto de irrelevancia epistemológica. ¿No es esta la posición de la ciencia cognitiva y, al menos en parte, del Chomsky de Eindhoven? Consideremos el segundo caso: la historia como símbolo de

la metahistoria. El nexo entre sucesos contingentes y presupuestos biológicos se transforma ahora en un nexo solamente convencional, fruto de la «idea de la mente que usa el símbolo» (ibidem, p. 170). Y puesto que la mente del historiador está, ella misma, históricamente condicionada, lo invariante especie-específico al cual se refiere el símbolo equivale, en última instancia, a una construcción cultural, sujeta por definición a innumerables metamorfosis. También aquí la consecuencia es intuitiva: la metahistoria se disuelve en la historia empírica. En cuanto es *simbolizada* por la praxis social y política, la naturaleza humana se presenta como un mito petulante y superfluo. ¿No es ésta la posición de la hermenéutica y, al menos en parte, del Foucault de Eindhoven? A la historia-índice y a la historia-símbolo, ásperamente en conflicto entre ellas, se opone con similar intransigencia la historia-icono.

b) La historia natural es la versión materialista, rigurosamente atea, de la Revelación teológica. Así como la encarnación del Dios eterno en un cuerpo caduco es el *hecho* empírico sobre el que se vuelca la fe cristiana, la vívida exhibición del invariante biológico en la praxis social y política es el *hecho* empírico al cual se aplica la historia natural. En ambos casos la metahistoria adopta semblanzas contingentes, pero sin dejar de ser lo que es. Ya se trate del creador del mundo o de las prerrogativas filogenéticas del animal humano, algo inalterable hace su aparición en un lábil *hic et nunc*, entra en escena como fenómeno entre los fenómenos, asume un aspecto que también hubiera podido ser muy diferente. Otras arrugas u otras manos podría haber tenido el Hijo, otras formas pudo recibir la manifestación histórica de la neotenia. La revelación de la naturaleza humana, tal como la *parousia* cristiana, tiene sus fibras hilvanadas por circunstancias particulares y por conflictos políticos específicos: no se cumple a pesar de esta particularidad sino gracias a ella. Único e irrepetible, o sea exquisitamente histórico, es el estado de cosas en el cual, cada tanto, lo implícito deviene explícito. Queda claro que, para la historia natural, lo que se revela no es Dios, sino el inmutable fondo biológico de nuestra especie: la innata facultad del lenguaje y la ausencia congénita de un ambiente unívoco. Además, la revelación no trae consigo salvación alguna: su tarea concreta, por ejemplo la flexibilidad de la producción contemporánea, tiene muy poco de mesiánico.

La historiografía naturalista, habiendo metabolizado y rescrito la lógica de la revelación, le quita su fundamento a la filosofía trascendental. Aquella historiografía y esta filosofía se excluyen mutuamente, precisamente porque no son coextensivas, o sea porque se hacen cargo del mismo problema, pero dándole soluciones antitéticas. La relación entre eterno y contingente, invariante y variable, condiciones de posibilidad de la experiencia y fenómenos empíricos, puede ser concebida seriamente en clave trascendental *o* en clave histórico-naturalista. La legitimidad de un enfoque implica la ruina del otro. El contraste no concierne por cierto a la existencia de categorías trascendentales. La historiografía naturalista reconoce sin dudas que la facultad del lenguaje es la condición *a priori* de todo género de discursos; y también, algo menos obvio, que las condiciones inmutables poseen características propias, muy distintas de las atribuibles a lo cambiante condicionado. El contraste concierne a las eventuales manifestaciones empíricas de lo trascendental, es decir a la eventual *revelación* de lo eterno en lo contingente. La historiografía naturalista, que se hace fuerte en esta manifestación reveladora, afirma que las mismas condiciones de posibilidad de la experiencia constituyen, a veces, un *objeto de experiencia* directa.

El punto maestro de la filosofía trascendental es sostener que los presupuestos invariables de la praxis humana, de los cuales dependen los hechos y los estados de cosas, no se presentan jamás, a su vez, como hechos o estados de cosas. Los presupuestos permanecen confinados en sus escondidos «pre», sin ser nunca, en su turno, «puestos». Aquello que funda o posibilita todas las apariencias no aparece en sí mismo. El campo visual no puede ser visto, la historicidad no cae en el círculo de los eventos históricos, la facultad del lenguaje no es enunciable («lo que en el lenguaje expresa el lenguaje no podemos expresarlo mediante el lenguaje» [Wittgenstein 1922, 4.121]). La historiografía naturalista, conformándose a la lógica de la revelación, refuta estas convicciones. Pero sin descuidar o vilipendiar la preocupación por el origen. Ella se cuida bien de reducir desenvueltamente lo invariante a variable, de equiparar el campo visual a la suma de los entes visibles, de intercambiar la historicidad por una colección de hechos históricos. La historiografía naturalista demuestra, ante todo, que lo trascendental, *conservando sus*

típicas prerrogativas, dispone sin embargo de un peculiar correlato fenoménico propio. Son fenómenos empíricos que reproducen punto por punto la estructura ósea de lo trascendental; que delinean, como decíamos antes, la imagen o el diagrama. Más allá de ser el presupuesto, lo invariante se manifiesta, en cuanto tal, en uno u otro estado de cosas variables. No sólo *da* lugar a los eventos más diversos, sino que, por ello, *tiene* lugar en el curso del tiempo, asumiendo una fisonomía circunstancial. El presupuesto invariante adquiere una facticidad y deviene, así, un *post*-puesto. Hay coyunturas históricas (apocalipsis culturales, etcétera) que muestran como en una filigrana las condiciones de posibilidad de la historia. Hay aspectos de nuestros repetidos enunciados que ponen de relieve la indeterminada facultad del lenguaje; modos de decir que expresan adecuadamente «eso que se expresa en el lenguaje» (cfr., *supra*, cap. 2). En cierto sentido, existen objetos visibles que ostentan en sí el campo visual que los comprende. El fundamento trascendental, que vuelve posibles todas las apariencias, aparece a su vez: es más, se hace notar, atrae las miradas, instala el tema de su propia aparición, mereciendo por lo tanto esa acentuación de «aparente» que es *apareciente*.

Recordemos otra vez la disputa entre Foucault y Chomsky sobre la naturaleza humana. Y las dos opciones antagónicas que entonces se enfrentaron: disolución de la metahistoria en la historia empírica (Foucault), reabsorción de la historia en la metahistoria invariable (Chomsky). La historiografía naturalista, absolutamente insatisfecha con ambas orientaciones, contrapone a ellas la posibilidad de *historicizar la metahistoria*. Atención: afirmar que la metahistoria toma semblanzas históricas, dándose expresiones factuales y contingentes, no es diferente a afirmar que lo trascendental sea apareciente, es decir, que disponga de un equivalente empírico propio. Y como la aparición de lo trascendental no implica de ningún modo su abrogación en cuanto trascendental, así la historización de la metahistoria está muy lejos de postular el aniquilamiento de esta última, y ni siquiera su relativa languidez. Repitamos lo que ya debe ser obvio: historizar la metahistoria no significa otra cosa más que reconstruir los diversos modos en los que ella, en toda su efectiva invariabilidad, aflora sin embargo en el decurso histórico, constituyendo un *campo operativo* de la praxis social. Y esto,

convengamos, es mucho más complicado e interesante que cualquier repudio exorcizante de la noción de «naturaleza humana». Por otra parte, precisamente porque se manifiesta en el plano empírico-factual, volviéndose objeto de conflictos políticos, la metahistoria no puede reabsorber en sí misma la variabilidad de la historia contingente. Y mucho menos puede dictar el ideal de una sociedad justa.

En su momento hemos visto que las dos opciones teóricas enfrentadas en Eindhoven estaban objetivamente correlacionadas con un horizonte mítico-religioso. El intento de disolver la metahistoria (naturaleza humana, facultad innata del lenguaje, neotenia, etcétera) en la historia social y política prevé, como su castigo en represalia, el restablecimiento o la agudización de pulsiones religiosas. El «desde siempre» invariable, removido del materialismo histórico, es puesto a cargo de la teología. Por su parte, la pretensión de reabsorber el mercurial «precisamente ahora» en el invariable metahistórico no hace más que recalcar servilmente la instancia mítica de un retorno a los orígenes. El arquetipo inmutable, al que sería remitida la proliferación incontrolable de los eventos históricos, cumple una evidente función apotropaica. La historia natural, en tanto historización de la metahistoria, huye hacia el horizonte mítico-religioso. No se expone a la pena religiosa por represalia, puesto que da a la metahistoria biológica el relieve que le toca. No reedita inconscientemente el modelo mítico de una reducción del devenir a los arquetipos, ya que preserva la contingencia de los hechos históricos (hasta el punto de detenerse en el aspecto histórico-contingente que a veces le toca en suerte a la misma metahistoria filogenética). La historiografía naturalista es, entonces, atea: allí donde por «ateísmo» se entienda una cuestión *lógica*, no un capricho psicológico o una reacción polémica (cfr., *infra*, *Apéndice*). Lejos de quedarse como una jaculatoria del siglo XIX, el ateísmo se unifica con la afirmada aparición de lo trascendental: coincide, entonces, con un empirismo a la enésima potencia, capaz de incluir entre sus posesiones hasta la condiciones de posibilidad de la experiencia. Pero entonces, se objetará con irritación, ¿por qué nunca se ha querido indicar un nexo entre historia natural y teología de la revelación? El motivo es simple: la misma idea de revelación plantea la superación radical de la teología, aunque todavía dentro del ámbito teológico. No es una

superación cualquiera, sino la *única* verosímil y nítida. Solamente si asumen una forma empírica y contingente, no si se acantonan con gesto expeditivo, la metahistoria y lo trascendental eliminan toda apariencia sacra. La revelación fenoménica del invariante biológico desautoriza tanto la posibilidad de refigurar a este último como un arquetipo que lleva siempre otra vez al devenir, como la posibilidad de elevarlo a objeto de culto en tanto insondable «excedente» respecto de las relaciones de producción y de poder. Es decir, desautoriza las dos posibilidades realmente religiosas. Por esto, la teología de la revelación presenta algún interés por el empirismo integral (*lógicamente* ateo) al que se atiene la historia natural. Sólo por esto, desde luego, pero no es poco.

c) Cuando se habla de fenómenos estéticos, o de fenómenos químicos, se recurre implícitamente a un criterio selectivo esobre la base del cual los fenómenos en cuestión son, al mismo tiempo, calificados y circunscritos. Lo mismo vale para los fenómenos histórico-naturales. No encajan con la totalidad de los fenómenos históricos o con la totalidad de los fenómenos naturales, pero configuran una región bien delimitada en la que rige la plena superposición entre unos y otros. La región, como sabemos, en que la historia, en lo que tiene de más histórico (lenguaje verbal, trabajo, política), refleja sin mediación alguna los aspectos más tercamente naturales, o sea no susceptibles de transformaciones culturales, de la naturaleza humana. Lo que identifica a los fenómenos histórico-naturales, separándolos de cualquier otro, es un conjunto de requisitos muy peculiares. Tras haberlos examinado uno por uno, se puede dar ahora la lista completa de dichos requisitos, de tal forma que devengan perceptibles el encadenamiento y la implicación recíproca. El catálogo es éste.

Los fenómenos histórico-naturales son *fenómenos icónicos*. Tienen que ver con eventos contingentes que ofrecen, sin embargo, la imagen o el diagrama de una estructura específica de la especie inmutable. En esta estructura, aquellos eventos no son nunca, en cambio, ni el índice (el efecto) ni el mero símbolo.

Los fenómenos histórico-naturales son *fenómenos reveladores*. Le confieren al invariante biológico una innegable prominencia social o ética. Trasladan el fondo al primer plano,

vuelven extrínseco lo intrínseco, explícito lo implícito. Dan relieve político a lo que parecía una recóndita premisa metahistórica: facultad del lenguaje (biológica y sólo potencial), no especialización del animal humano, neotenia, separación entre «mundo» y «ambiente».

Los fenómenos histórico-naturales son *fenómenos trascendentales*. Esta expresión, que a primera vista puede parecer una contradicción en sus términos, señala sin embargo el punto filosóficamente decisivo: la aparición (o facticidad) de lo trascendental. Los fenómenos histórico-naturales implican la posibilidad de hacer experiencia directa de las... condiciones de posibilidad de la experiencia.

Los fenómenos histórico-naturales son *fenómenos reflexivos*. Hacen uno con las ocasiones en las que la praxis histórica asume como contenido propio, o campo operativo, sus propios presupuestos biológicos; aquellos presupuestos (potencialidad, neotenia, etcétera) que permiten la existencia de algo así como una «praxis histórica». En los fenómenos histórico-naturales, la especie mira su propia nuca, o, si se prefiere, reedita episodios cruciales de la antropogénesis. Eso es a lo que alude Marx cuando escribe que llega un momento en el que la naturaleza humana constituye, en cuanto tal, el objeto de la percepción sensible. Para evitar equívocos conviene, sin embargo, agregar una advertencia. No es la conciencia la que vuelve reflexivos a los fenómenos histórico-naturales: también en tal sentido el prejuicio trascendental debe ser abandonado. Al contrario, es la extrínseca reflexividad de estos fenómenos la que solicita y favorece ciertas prestaciones reflexivas de la conciencia.

Los fenómenos histórico-naturales son, en definitiva, *fenómenos transindividuales.* Fenómenos en los que se vuelve visible a plena vista la incompletud de la mente individual. No pudiendo ser jamás llenada por lo singular, esta incompletud nos devuelve siempre a la praxis colectiva, a eso que sucede «entre» los individuos (sin ser inherente a ninguno de ellos en particular). La mente del individuo, en su constitución biológica originaria, es siempre más que individual: es precisamente transindividual. Y mejor aún: es pública. Los fenómenos histórico-naturales ilustran la innata publicidad de la mente humana. Marx alude a la índole extrínseca del Yo cuando escribe que la industria es «la psicología

humana sensiblemente presente»; o cuando, en un texto de la madurez, acuña el oxímoron «individuo social» (Marx 1939-41, p. 401; cfr., *infra*, cap. 7).

d) La historia natural, de por sí, no funda ni avala ninguna política. Resulta abusivo, y sobre todo veleidoso, todo intento de deducir linealmente de ella objetivos y tácticas. Pero es verdad que la historia natural indica con precisión cuál es el *terreno* del conflicto político. Indica las cuestiones sobresalientes a propósito de las cuales pueden perfilarse alternativas radicales y ásperas contiendas. Todas las teorías políticas se miden, de hecho, con los apocalipsis culturales y con la revelación empírica de la metahistoria. Pero se miden en nombre de intereses que constrastan entre sí. Todas las teorías políticas otorgan la mayor atención a las situaciones en las que la praxis humana se aplica del modo más directo al conjunto de requisitos que vuelven humana la praxis. Pero esta común atención da lugar a propósitos antitéticos, cuya realización depende de las relaciones de fuerza de las que se sirven, no de su mayor o menor conformidad a la «naturaleza humana». La política en general, y la contemporánea de forma exasperada, busca su *materia prima* en los fenómenos histórico-naturales, en los sucesos contingentes en los que salen a la luz los rasgos distintivos de nuestra especie; la materia prima, no ya, repitámoslo de nuevo, un canon o un principio inspirador.

En vano Chomsky apela a la inalterable dotación biológica del *Homo Sapiens* para corregir la injusticia insita en el capitalismo contemporáneo. Antes que constituir el aliciente o el parámetro de la eventual emancipación, la congénita «creatividad del lenguaje» se presenta hoy como un ingrediente de la organización despótica del trabajo; se presenta como un fructífero recurso económico (cfr. Virno 2002). En la medida en que consigue una inmediata consistencia empírica, el invariante biológico es parte del problema, no de la solución. Tanto la política que prolonga la opresión como la que quiere poner fin a la opresión, tienen íntima relación con la metahistoria encarnada en estados de cosas contingentes. La discriminación entre una y otra concierne, sobre todo, a las *diversas* formas que puede asumir la manifestación del «desde siempre» en el «precisamente ahora». Que la congé-

nita potencialidad del animal humano aparezca sin velos en el plano económico-social es un hecho irreversible; pero que dicha potencialidad, al aparecer, esté obligada a tomar la apariencia de la fuerza de trabajo no es, por cierto, un destino sin escapatoria. Se trata, al contrario, de una salida transitoria, contra la cual vale la pena batirse *políticamente*. Que la transindividualidad de la mente humana devenga una evidencia factual es una premisa ahora ineludible; pero que dicha transindividualidad, al volverse factualmente evidente, deba conformarse a las exigencias de la industria posfordista, pues bien, esto no debe darse por descontado. Del mismo modo, no está escrito en ningún lado que el icono de la no-especialización biológica del animal humano continuará siendo, siempre, la servil flexibilidad de la que se jacta el actual proceso laboral. Y esto vale, obviamente, para todas las otras propiedades características de los fenómenos histórico-naturales. La historiografía naturalista no atenúa, sino que acrecienta enormemente el peso específico de la acción política. Su peso y su frágil dignidad.

VII. *Multitud y principio de individuación*[1]

1. El Uno y los Muchos

Las formas de vida contemporáneas afirman la disolución del concepto de «pueblo» y la renovada pertinencia del concepto de «multitud». Estrella fija del gran debate del siglo XVII, del que desciende gran parte de nuestro léxico ético-político, estos dos conceptos se colocan en las antípodas. El «pueblo» tiene una índole centrípeta, converge en una *voluntad general*, es la interfaz o el reverbero del Estado; la multitud es plural, aborrece la unidad política, no estipula pactos ni transfiere derechos al soberano, rehúsa la obediencia, se inclina hacia formas de democracia no representativa. En la multitud Hobbes reconoció el mayor peligro para el aparato estatal («Los ciudadanos, cuando se rebelan contra el Estado, son la *multitud* contra el *pueblo*» [Hobbes 1642, XII, 8]), Spinoza, la raíz de la libertad. Desde el siglo XVII en adelante, casi sin excepciones, ha prevalecido incondicionalmente el «pueblo». La existencia política de los *muchos* en tanto *muchos* ha sido suprimida del horizonte de la modernidad: no sólo por los teóricos del Estado absoluto, sino también por Rousseau, de tradición liberal, y por el propio movimiento socialista. Pero hoy la multitud toma su revancha,

[1] Este capítulo ha sido publicado como postfacio a la edición italiana del libro de Simondon, *L'individuazione psichica e collettiva*, Roma, Derive Approdi, 2001.

caracterizando todos los aspectos de la vida en común: costumbres y mentalidad del trabajo postfordista, juegos lingüísticos, pasiones y afectos, modos de entender la acción colectiva. Cuando se constata esta revancha conviene evitar al menos un par de necedades. No es que la clase obrera se haya extinguido beatamente para dejar su lugar a los «muchos»: más bien, y la cuestión es mucho más complicada e interesante, los obreros actuales, como tales, no poseen ya la fisonomía del *pueblo*, sino que ejemplifican a la perfección el modo de ser de la *multitud*. Además, afirmar que los «muchos» caracterizan las formas de vida contemporáneas no tiene nada de idílico: las caracterizan tanto para bien como para mal, en el servilismo como en el conflicto. Se trata de un modo de ser: distinto de aquel «popular», es cierto, pero en sí no poco ambivalente, estando provisto también de sus propios venenos *específicos*.

La multitud no deja de lado con gesto desenvuelto la cuestión de lo universal, de lo común/compartido, en suma del Uno, sino que la recalifica de arriba abajo. Ante todo, se produce un vuelco en el orden de los factores: el pueblo tiende al Uno, los «muchos» derivan del Uno. Para el pueblo la universalidad es una *promesa*, para los «muchos» una *premisa*. Cambia, además, la propia definición de lo que es común/compartido. El Uno hacia donde gravita el pueblo es el Estado, el soberano, la *voluntad general*; el Uno que la multitud lleva a sus espaldas consiste, al contrario, en el lenguaje, en el intelecto como recurso público o interpsíquico, en las facultades genéricas de la especie. Si la multitud rehuye de la unidad estatal es solamente porque ella está relacionada con todos los demás Uno, preliminar antes que concluyente. Sobre esta relación, señalada otras veces en el pasado (Virno 1994 y 2002), es conveniente interrogarse más a fondo.

Una contribución importante es la ofrecida por Gilbert Simondon, filósofo muy querido por Deleuze, hasta ahora casi desconocido fuera de Francia. Sus reflexiones versan sobre los *procesos de individuación*. La individuación, el pasaje de la genérica dotación psicosomática del animal humano a la configuración de una singularidad irrepetible, es quizás la categoría, más que ninguna otra, inherente a la multitud. Bien visto, la categoría de pueblo se aplica a una miríada de individuos *no* individuados, sobreentendidos como sustancias

simples o átomos solipsísticos. Precisamente porque constituyen un punto de partida inmediato, o sea el éxito extremo de un proceso accidentado, tales individuos necesitan de la unidad/universalidad procurada por el conjunto estatal. Y viceversa, hablando de multitud se pone el acento precisamente en la *individuación*, en la derivación de cada uno de los «muchos» de algo unitario/universal. Simondon, como además el psicólogo soviético Lev S. Vygotskij y el antropólogo italiano Ernesto De Martino, han colocado en el centro de su atención dicha derivación. Para estos autores, la ontogénesis, la fase de desarrollo del «Yo» individual autoconsciente, es *prima filosofía*, único análisis perspicuo del ser y del devenir. Y la ontogénesis es *prima filosofía*, propiamente porque coincide en todo y por todo con el «principio de individuación». La individuación permite delinear una relación Uno/muchos diferente a la que se señalaba más arriba (diferente de la que identifica al Uno con el Estado). Por lo tanto, es una categoría que concurre a fundar la noción ético-política de *multitud*.

Gastón Bachelard, uno de los mayores epistemólogos del siglo XX, ha escrito que la física cuántica es un «sujeto gramatical» para el que resulta oportuno emplear los más heterogéneos «predicados» filosóficos: si a un problema determinado se adapta un concepto de Hume, a otro le puede convenir, por qué no, una rama de la lógica hegeliana o una noción extraída de la psicología de la *Gestalt*. Igualmente, el modo de ser de la multitud debe ser calificado con atributos hallados en ámbitos muy diversos, incluso tal vez alternativos entre sí. Hallados, por ejemplo, en la antropología filosófica de Gehlen (inexperiencia biológica del animal humano, carencia de un «ambiente» definido, pobreza de instintos especializados), en las páginas de *Ser y Tiempo* dedicadas a la vida cotidiana (cháchara, curiosidad, equívoco, etcétera), en las descripciones de los diversos juegos lingüísticos realizadas por Wittgenstein en las *Investigaciones filosóficas*. Todos estos son ejemplos opinables. Pero es indiscutible la importancia que asumen, como «predicados» del concepto de multitud, dos tesis de Gilbert Simondon: 1) el sujeto es una individuación siempre parcial e incompleta, que consiste ante todo en el entrelazamiento mutable de aspectos preindividuales y aspectos efectivamente singulares; 2) la experiencia colectiva, lejos de señalar la decadencia o el eclipse, prolonga

y afina la individuación. Omitiendo muchas otras (incluida la cuestión, obviamente central, de cómo se realiza, según Simondon, la individuación), vale la pena aquí concentrarse en esta tesis algo contra-intuitiva y escabrosa incluso.

2. Preindividual

Volvamos a comenzar. La multitud es una red de individuos. El término «muchos» indica un conjunto de singularidades contingentes. Estas singularidades no son, sin embargo, un hecho inapelable, sino el resultado complejo de un *proceso de individuación*. Está claro que el punto de partida de toda auténtica individuación es algo que *no* es todavía individual. Eso que es único, irrepetible, lábil, proviene de lo que, al contrario, es indiferenciado y genérico. Los rasgos peculiares de la individualidad hunden sus raíces en un conjunto de paradigmas universales. Sólo hablar de *principium individuationis* significa postular una inherencia estrecha entre lo singular y una u otra forma de potencia anónima. Lo individual es efectivamente tal no porque se mantiene al margen de lo que es potente, como un zombie exangüe y rencoroso, sino porque es *potencia individuada*; y es potencia individuada porque es sólo una de las posibles individuaciones de la potencia.

Para fijar el antecedente de la individuación, Simondon emplea la expresión, nada críptica, de *realidad preindividual*. Cada uno de los «muchos» posee familiaridad con este polo antitético. ¿Pero qué es, precisamente, lo «preindividual»? Simondon escribe:

> Se podría llamar *naturaleza* a esta realidad preindividual que el individuo lleva consigo, esforzándose por encontrar en la palabra «naturaleza» el significado que le atribuían los filósofos presocráticos: los Fisiólogos iónicos tomaban el origen de todas las especies de ser, anterior a la individuación; la naturaleza es *realidad de lo posible*, con el aspecto de aquel *apeiron* del que Anaximandro hace manar toda forma individuada. La Naturaleza no es lo opuesto al Hombre, sino la primera fase del ser, mientras que la segunda es la oposición entre individuo y ambiente (Simondon 1989).

Naturaleza, *apeiron* (indeterminado), realidad de lo posible, un ser ahora privado de fases: y se podría continuar con variaciones sobre el mismo tema. Pero aquí me parece oportuno proponer una definición autónoma de «preindividual»: no contradictoria con aquella de Simondon, desde luego, pero independiente de ella. No es difícil reconocer que, bajo la misma etiqueta, coexisten ámbitos y niveles muy distintos.

Preindividual es, en primer lugar, la percepción sensorial, la movilidad, el fondo biológico de la especie. Ha sido Merleau-Ponty, en su *Fenomenología de la percepción*, quien ha observado que «yo no tengo conciencia de ser el verdadero sujeto de mis sensaciones, más de lo que tengo conciencia de ser el verdadero sujeto de mi nacimiento y de mi muerte» (Merleau-Ponty 1945). Y más: «la vista, el oído, el tacto, con sus campos, son anteriores y permanecen extraños a mi vida personal» (ibidem). La sensación escapa a una descripción en primera persona: cuando percibo, no es un individuo individuado el que percibe, sino la especie como tal. A la movilidad y a la sensibilidad se le adosa el pronombre anónimo «se»: *se* ve, *se* oye, *se* siente dolor o placer. Es cierto que la percepción posee a veces una tonalidad *autorreflexiva*: basta con pensar en el tacto, en aquel tocar que es siempre, también, un ser tocado por el objeto que se está manipulando. El que percibe, se advierte a sí mismo cuando se extiende hacia la cosa. Pero se trata de una autorreferencia sin individuación. Es la especie la que se auto-advierte en el manejo, no una singularidad autoconsciente. Se equivoca quien, identificando dos conceptos independientes, afirma que, allí donde hay *autorreflexión*, se puede constatar también una *individuación*; o viceversa: que no habiendo individuación, no es lícito hablar de autorreflexión.

Preindividual, en un nivel más específico, es la lengua histórico-natural de la propia comunidad de pertenencia. La lengua es inherente a todos los locutores de una comunidad determinada, no es diferente de un «ambiente» zoológico, o de un líquido amniótico tan envolvente como indiferenciado. La comunicación lingüística es intersubjetiva mucho antes que se componga de verdaderos «sujetos». Siendo de todos y de ninguno, también le concierne el anónimo «se»: *se* habla. Ha sido sobre todo Vygotskij quien ha subrayado el carácter preindividual, o inmediatamente social, de la locución humana: el uso de la palabra, desde el principio, es

interpsíquico, público, compartido, impersonal. Al contrario de cuanto afirmaba Piaget, no se trata de evadirse de una condición autista originaria (hiperindividual), entrando en el camino de una socialización progresiva: al contrario, el fulcro de la ontogénesis consiste, para Vygotskij, en el pasaje de una socialidad envolvente a la individuación del hablante: «El movimiento real del proceso de desarrollo del pensamiento se cumple *no* desde lo individual a lo socializado, *sino* desde lo socializado a lo individual» (Vygotskij 1934, p. 350). El reconocimiento del carácter preindividual («interpsíquico») de la lengua hace que Vygotskij se adelante a Wittgenstein en la refutación de cualquier «lenguaje privado»; además, y esto es lo que cuenta, permite incluirlo con todo derecho en la magra lista de pensadores que han colocado en el centro de la escena la cuestión del *principium individuationis*. Tanto para Vygotskij como para Simondon, la «individuación psíquica», (o sea la constitución del Yo autoconsciente) sobreviene sobre el terreno lingüístico, no sobre el perceptivo. Dicho de otro modo: mientras que los preindividual insito en las sensaciones parece destinado a permanecer como tal perennemente, lo preindividual coincidente con la lengua es, por el contrario, susceptible de una diferenciación interna que tiene como resultado a la individualidad. No viene aquí al caso analizar críticamente los modos en que, para Simondon y para Vygotskij, se cumplimenta la singularización del hablante; ni mucho menos incluir alguna hipótesis complementaria (pero cfr., *supra*, cap. 2, § 9). Lo importante es sólo fijar el corte entre ámbito perceptivo (dotación biológica sin individuación) y ámbito lingüístico (dotación biológica como base de la individuación).

Preindividual es, en fin, la relación de producción dominante. En el capitalismo desarrollado, el proceso laboral moviliza los requisitos más universales de la especie: percepción, lenguaje, memoria, afectos. Papeles y funciones, en el ámbito postfordista, coinciden ampliamente con la «existencia genérica», con el *Gattungswesen* del que hablan Feuerbach y el Marx de los *Manuscritos económicos y filosóficos de 1844*, a propósito de las facultades más básicas del género humano. Preindividual es, por cierto, el conjunto de las fuerzas productivas. Pero entre ellas el pensamiento tiene un marcado relieve. El pensamiento objetivo, no correlacionable con este o aquel «yo» psicológico, cuya veracidad no

depende del asentimiento de los individuos. Respecto a esto Gottleb ha utilizado una fórmula quizás torpe, pero eficaz: «pensamiento sin portador» (cfr. Frege 1918). Marx ha acuñado, por el contrario, la expresión, famosa y controvertida, de *general intellect*, intelecto general: sólo que, para él, el *general intellect* (el saber abstracto, la ciencia, el conocimiento impersonal) es también «el eje central de la producción de la riqueza», allí donde por «riqueza» debe entenderse, aquí y ahora, el plusvalor absoluto y relativo. El pensamiento sin portador, el *general intellect*, imprime su forma al «propio proceso vital de la sociedad» (Marx 1939-41, vol. II), instituyendo jerarquías y relaciones de poder. En síntesis: es una realidad preindividual históricamente calificada (cfr. Virno 1994 e Illuminati 1996). Sobre este punto no insistiremos más. Baste con tener presente que, a lo preindividual *perceptivo* y a lo *lingüístico*, es conveniente agregarles un preindividual *histórico*.

3. Sujeto anfibio

El *sujeto* no coincide con el *individuo individuado*, pero siempre comprende en sí una cierta cuota ineliminable de realidad preindividual. Es un compuesto inestable, algo espurio. Esta es la primera de las dos tesis de Simondon sobre la que quiero llamar la atención. «Existe en los seres individuados una cierta carga de indeterminado, de realidad preindividual, que pasa por la operación de individuación sin ser efectivamente individuada. Se puede llamar naturaleza a esta carga de indeterminado» (Simondon 1989, p. 168). Es del todo erróneo reducir el sujeto a lo que en él hay de singular: «Se atribuye abusivamente el nombre de individuo a una realidad más compleja, la del sujeto completo, que lleva en sí además de la realidad individuada, un aspecto no individuado, preindividual, o sea natural» (ibidem, p. 164). Lo preindividual es advertido ante todo como una especie de *pasado* irresuelto: la «realidad de lo posible», de la que emerge la singularidad bien definida, persiste aún al lado de ésta última; la diacronía no excluye la concomitancia. Por otra parte, lo preindividual que entreteje íntimamente al sujeto se manifiesta como *ambiente* del individuo individuado. El contexto

ambiental (perceptivo o lingüístico o histórico), donde se inscribe la experiencia de lo singular es, en efecto, un componente intrínseco (si se quiere: interior) del sujeto. El sujeto no *tiene* un ambiente, sino que *es*, en alguna parte suya (la no individuada), ambiente. Desde Locke a Fodor, las filosofías que desatendieron la realidad preindividual del sujeto, ignorando aquello que *en* él es ambiente, están destinadas a no encontrar nunca un camino entre «interno» y «externo», entre Yo y mundo. Caen en el malentendido denunciado por Simondon: equiparar al sujeto con el individuo individuado.

La noción de subjetividad es anfibia. El «yo hablo» convive con el «*se* habla»; lo irrepetible se entrelaza con lo recurrente y serial. Más precisamente, en la textura del sujeto figuran, como partes integrantes, la tonalidad anónima de lo percibido (la sensación como sensación de la especie), el carácter inmediatamente interpsíquico o «público» de la lengua materna, la participación en el impersonal *general intellect*. La coexistencia de preindividual e individuado dentro del sujeto es mediada, según Simondon, por los afectos. Emociones y pasiones señalan la provisoria integración de los dos lados. Pero también el eventual despegue: no faltan crisis, recesiones, catástrofes. Hay temor, pánico o angustia, cuando no se sabe componer los aspectos preindividuales de la propia experiencia con los individuados:

> En la angustia el sujeto se siente existir como problema para sí mismo, siente su división en naturaleza preindividual y ser individuado; el ser individuado es *aquí y ahora*, y *este aquí* y *este ahora* impiden manifestarse a una infinidad de otros aquí y de otros ahora: el sujeto toma conciencia de sí como naturaleza, como indeterminado (*apeiron*) que nunca podrá actualizarse en un *hic et nunc*, que nunca podrá vivir (ibidem, p. 197).

Puede constatarse aquí una extraordinaria convergencia objetiva entre el análisis de Simondon y el diagnóstico de los «apocalipsis culturales» propuesto por Ernesto De Martino. El punto crucial, para De Martino como para Simondon, está en el hecho de que la ontogénesis, o sea, la individuación, nunca está garantizada para siempre: puede volver sobre sus pasos, debilitarse, conflagrar (cfr., *supra*, cap. 3). El «Yo pien-

so», además de tener una génesis accidentada, es parcialmente retráctil, superado por lo que lo excede. Según De Martino, a veces lo preindividual parece sumergir al yo singularizado: este último es como aspirado en la anonimia del «se». Otras veces, en forma opuesta y simétrica, se esfuerza vanamente en reducir todos los aspectos preindividuales de la propia experiencia a la singularidad puntual. Las dos patologías —«catástrofe del confín yo-mundo en las dos modalidades de la irrupción del mundo en el hacerse y del deflujo del hacerse en el mundo» (De Martino 1977, p. 76)— son sólo los extremos de una oscilación que, de forma más contenida, es sin embargo constante e insuprimible.

Muchas veces el pensamiento crítico del Siglo XX (pensamos de forma particular en la «Escuela de Frankfurt») ha entonado un romance melancólico sobre el presunto alejamiento del individuo de las fuerzas productivas sociales, y también sobre su separación de la potencia insita en las facultades universales de la especie (lenguaje, pensamiento, etcétera). La infelicidad del individuo ha sido imputada, por eso, a este alejamiento o separación. Una idea sugestiva, pero errónea. Las «pasiones tristes», para decirlo con Spinoza, emergen sobre todo de la mayor vecindad, incluso de la simbiosis, entre individuo individuado y preindividual, mientras que esta simbiosis se presenta como desequilibrio y laceración. En lo bueno y lo malo, la *multitud* muestra la mezcla inseparable de «yo» y «se», singularidad irrepetible y anonimia de la especie, individuación y realidad preindividual. En lo bueno: cada uno de los «muchos», llevando lo universal sobre las espaldas, a modo de *premisa* o ante-hecho, no necesita de aquella universalidad postiza que es el Estado. En lo malo: cada uno de los «muchos», en tanto sujeto anfibio, puede siempre vislumbrar en la propia realidad preindividual una amenaza, o al menos una fuente de inseguridad. El concepto ético-político de multitud está encarnado *tanto* en el principio de individuación *como* en su incompletud constitutiva.

4. Marx, Vygotskij, Simondon: el concepto de «individuo social»

En un célebre pasaje de los *Grundrisse* (el denominado «Fragmento sobre las máquinas»), Marx señala con el epíteto de «individuo social» al único protagonista verosímil de cualquier transformación radical del actual estado de cosas (cfr. Marx 1939-41, vol. II). A primera vista, el «individuo social» parece un bello oximoron, una confusa mezcla de contrarios, en suma un manierismo hegeliano. Pero es posible tomar este concepto al pie de la letra, a fin de hacer con él un instrumento de precisión para revelar modos de ser, inclinaciones y formas de vida contemporáneas. Pero esto es posible, en buena medida, gracias a las reflexiones de Simondon y de Vygotskij sobre el principio de individuación.

En el adjetivo «social» se debe reconocer la forma de aquella realidad preindividual que, según Simondon, pertenece a cada sujeto. Así como en el sustantivo "individuo" se reconoce la singularización sucedida a cada uno de los componentes de la multitud actual. Cuando habla de «individuo social», Marx se refiere al entrelazado entre "existencia genérica" (*Gattungswsen*) y experiencia irrepetible, que es el sello de la subjetividad. No es casual que el «individuo social» haga su aparición en la misma página de los *Grundrisse* en que se introduce la noción de *general intellect*, de un «intelecto general» que constituye la premisa universal (o preindividual), y también la partitura común de las obras y los días de los «muchos». El lado social del «individuo social» es, sin duda, el *general intellect*, o sea, con Frege, el «pensamiento sin portador». Y no sólo: consiste también en el carácter interpsíquico, público, de la comunicación humana, enfocado con gran eficacia por Vygotskij. Además, si se traduce correctamente «social» como «preindividual», convendrá reconocer que el individuo individuado del que habla Marx se recorta realmente sobre el fondo de la percepción sensorial anónima.

Social en sentido fuerte es tanto el conjunto de las fuerzas productivas históricamente definidas, como la dotación biológica de la especie. No se trata de una conjunción extrínseca, o de una mera superposición. Y hay más. El capitalismo plenamente desarrollado implica la plena *coincidencia* entre

las fuerzas productivas y los otros dos tipos de realidad preindividual (el «*se* percibe» y el «*se* habla»). El concepto de fuerza de trabajo permite ver esta perfecta fusión: en tanto potencia física genérica y lingüística-intelectiva de producir, la fuerza de trabajo es, sí, una determinación histórica, pero incluye en sí misma, por completo, aquel *apeiron*, o naturaleza no individuada, de la cual discute Simondon, y también el carácter impersonal de la lengua, que Vygotskij ilustra en toda su extensión. El «individuo social» señala la época en la cual la convivencia de lo singular y lo preindividual deja de ser una hipótesis heurística, o un presupuesto oculto, y deviene fenómeno empírico, verdad expuesta sobre la superficie, efectivo dato pragmático. Se podría decir: la *antropogénesis*, o sea la propia constitución del animal humano, llega a manifestarse en el plano histórico-social, se hace por fin visible a simple vista, conoce una especie de *revelación* materialista. Las denominadas «condiciones trascendentales de la experiencia», antes que permanecer en el fondo, pasan a primer plano y, lo más importante, devienen objeto de experiencia inmediata.

Una última observación, marginal pero no demasiado. El «individuo social» incorpora las fuerzas productivas universales, pero declinándolas según modalidades diferenciadas y contingentes; es efectivamente individuado porque da una configuración singular, traduciéndola en una muy especial constelación de cogniciones y afectos. Por esto fracasa todo intento de circunscribir al individuo por la vía negativa: no es la amplitud de lo que se excluye sino la intensidad de lo que converge para connotarlo. Tampoco se trata de una positividad accidental y desregulada, inefable (por otra parte, nada es más monótono y menos individual que lo inefable). La individuación es escandida por la progresiva especificación y también por la combinación excéntrica de reglas y paradigmas generales: no es el agujero en la red, sino el lugar en el que la malla es más densa. A propósito de la singularidad irrepetible, se podría hablar de un *excedente de legislación*. Para decirlo con la fraseología del epistemólogo, las leyes que califican lo individual no son ni «afirmaciones universales» (es decir, válidas para un complejo homogéneo de fenómenos), ni «afirmaciones existenciales» (revelaciones de datos empíricos fuera de cualquier regularidad o esquema conectivo): son verdadera y propiamente *leyes singulares*. Leyes porque están dotadas de una estructura formal virtualmente

comprensiva de una «especie» completa. Singulares porque son reglas de un único caso, no generalizables. Las leyes singulares redefinen lo individual con la precisión y la transparencia reservadas por norma a una «clase» lógica: pero *una clase de un solo individuo*.

Llamo multitud al conjunto de los «individuos sociales». Hay una especie de preciosa concatenación semántica entre la existencia política de los *muchos* en tanto *muchos*, el antiguo problema filosófico sobre el *principium individuationis* y la noción marxista de «individuo social» (descifrada, con la ayuda de Simondon, como mezcla inextricable de singularidad contingente y realidad preindividual). Esta concatenación semántica permite redefinir en sus raíces la naturaleza y las funciones de la esfera pública y de la acción colectiva. Una redefinición que, como es obvio, desquicia el canon ético-político basado en el «pueblo» y la soberanía estatal. Se podría decir —junto a Marx, pero fuera y en contra de buena parte del marxismo— que la «sustancia de las cosas esperadas» está en conferir la máxima importancia y el máximo valor a la existencia irrepetible de cada uno de los miembros singulares de la especie. Por paradójico que pueda parecer, la teoría de Marx debe ser hoy entendida como una teoría rigurosa, realista y compleja del individuo. Es decir, como una teoría de la *individuación.*

5. El colectivo de la multitud

Examinemos ahora la segunda tesis de Simondon. Ésta no tiene precedentes. Es anti-intuitiva, es decir viola convicciones enraizadas en el sentido común (como sucede, por otra parte, con muchos otros «predicados» conceptuales de la multitud). Usualmente se considera que el individuo, apenas participa en un colectivo, debe abandonar al menos algunas de sus características propiamente individuales, renunciando a ciertos inescrutables y llamativos signos distintivos. En el colectivo, parece, la singularidad se destempla, disminuye, retrocede. Pues bien, a juicio de Simondon, ésta es una superstición: epistemológicamente obtusa, éticamente sospechosa. Una superstición alimentada por aquellos que, descuidando

con desenvoltura el proceso de individuación, presumen que el individuo es un punto de partida inmediato. Si, al contrario, se admite que el individuo proviene de su opuesto, de lo universal indiferenciado, el problema del colectivo toma otra apariencia. Para Simondon, contrariamente a lo que afirma un sentido común deformado, la vida en grupo es la ocasión de una ulterior y más compleja individuación. Lejos de retroceder, la singularidad se afina y alcanza su culminación al actuar concertadamente, en la pluralidad de las voces, en suma, en la esfera pública.

El colectivo no menoscaba ni atenúa la individuación, sino que la prosigue, potenciándola enormemente. Esta prosecución concierne a la cuota de realidad preindividual que el primer proceso de individuación había dejado irresuelta. Escribe Simondon:

> No se debe hablar de tendencias del individuo hacia el grupo; porque estas tendencias no son, hablando propiamente, tendencias del individuo en tanto individuo, ellas son la no-resolución de los potenciales que han precedido la génesis del individuo. El ser que precede al individuo no ha sido individuado por completo; no ha sido totalmente resuelto en individuo y ambiente; el individuo ha conservado en sí algo de preindividual, puesto que todos los individuos poseen una especie de trasfondo no estructurado *a partir del cual una nueva individuación podrá producirse* (Simondon 1989, pp. 155 y sig., cursivas del autor).

Y ahora: «No ya como individuos se correlacionan, los seres unos con otros en el colectivo, sino en tanto sujetos, en tanto seres que tienen en sí algo de preindividual» (ibidem, p. 164). El grupo tiene su fundamento en el elemento preindividual (*se* percibe, *se* habla, etcétera) presente en cada sujeto. Pero en el grupo la realidad preindividual entrelazada a la singularidad *se individua a su vez*, asumiendo una fisonomía peculiar.

La instancia del colectivo es también una instancia de individuación: la puesta en juego consiste en imprimir una forma contingente e inconfundible al *apeiron* (indeterminado), o sea a la «realidad de lo posible» que precede a la singularidad; al universo anónimo de la percepción sensorial; al

«pensamiento sin portador» o *general intellect*. Lo preindividual, inamovible dentro del sujeto aislado, puede aún asumir un aspecto singularizado en las acciones y las emociones de los *muchos*. Así como en un cuarteto el violoncelista, interactuando con los otros artistas ejecutantes, recibe algo de su propia partitura que hasta ese momento se le escapaba. Cada uno de los *muchos* personaliza (parcial y provisoriamente) el propio componente impersonal por medio de las vicisitudes típicas de la experiencia pública. La exposición a los ojos de los otros, la acción política sin garantías, la familiaridad con lo posible y lo imprevisto, la amistad y la enemistad, todo eso ofrece al individuo la destreza para apropiarse en alguna medida del anónimo «se» del que proviene, para transformar en biografía inconfundible el *Gattungswesen*, la «existencia genérica» de la especie. Contrariamente a cuanto afirmaba Heidegger, es sólo en la esfera pública que se puede pasar del «se» al «sí mismo».

La individuación de segundo grado, que Simondon llama también «individuación colectiva» (un oximoron afín al contenido de la expresión «individuo social»), es una cuña importante para pensar de modo adecuado la *democracia no representativa*. Puesto que el colectivo es teatro de una acentuada singularización de la experiencia, por lo tanto constituye el lugar donde puede finalmente explicarse lo que en cada vida humana es inconmensurable e irrepetible, nada de eso se presta a ser extrapolado o, peor aún, «delegado». Pero atención: el *colectivo de la multitud*, en tanto individuación del *general intellect* y del fondo biológico de la especie, es lo opuesto a cualquier anarquismo ingenuo. Confrontado ante todo con el modelo de la representación política, con aquello de *voluntad general* y «soberanía popular» que aparece como una intolerable (y a veces feroz) simplificación; el colectivo de la multitud no hace pactos, no transfiere derechos al soberano, porque es un colectivo de singularidades individuadas: por ello, repitámoslo otra vez, lo universal es una *premisa*, ya no una *promesa*.

Apéndice.
Wittgenstein y la cuestón del ateísmo[1]

1. Metafísica blasfema

RECORDAR DE CUANDO EN CUANDO LAS CRÍTICAS que Wittgenstein ha levantado contra la metafísica, y hasta contra la filosofía *tout court* es un inocuo tic facial, incontenible y recurrente. Por otra parte, semeja una fórmula de buena educación: algo así como *How are you*?. Frase que no espera respuesta, limitándose a establecer un contacto con el interlocutor. El tic y la fórmula son perspicuos, desde luego: es indudable que Wittgenstein nunca ha dejado de golpear ese clavo. Pero queda por preguntarse si la disolución sistemática de las tradicionales cuestiones metafísicas, consumadas en nombre del funcionamiento efectivo de nuestro lenguaje, es de sello *empírico-naturalista* o francamente *religioso*. En estas notas pretendemos apoyar la segunda hipótesis. La furia de Wittgenstein contra los «falsos problemas» constituye, viéndolo bien, una protesta contra la irreverencia, o mejor, contra el carácter irremediablemente *blasfemo* de la metafísica. La eliminación de los rompecabezas filosóficos no es algo diferente al respeto riguroso a la antigua admonición: «No nombrar en vano el nombre de Dios».

Contrariamente a cuanto se pueda suponer, la inflexión religiosa no desautoriza la empírico-naturalista. Al contrario: la secunda y refuerza. Ya que Dios no debe ser nombrado en

---

1 Texto publicado con el título *Metafísica blasfema* en la revista *Il cannocchiale*, num. 3, 2001, fascículo monográfico dedicado a *Wittgenstein después de 50 años: cuerpo, sensibilidad y lenguaje*, a cargo de M. Mazzeo, pp. 235-49.

vano, y que del «significado de la vida» no puede ser dicho nada sensato finalmente es posible eliminar cualquier embarazosa construcción de cartón piedra interpuesta entre las prestaciones terrestres de nuestros discursos y lo inefable («lo que verdaderamente cuenta»); entonces es posible, finalmente, detenerse en el lenguaje verbal en tanto dotación biológica de la especie *Homo Sapiens*. La crítica religiosa de la metafísica coincide, durante un largo trayecto, con el naturalismo más radical y consecuente. Algo de esto ya sucedió, por otra parte, en el caso de Schelling, con la sólida alianza instituida por él entre empirismo antimetafísico y revelación teológica.

La lucha sin cuartel que Wittgenstein ha llevado adelante contra la blasfemia: he aquí pues el tema de las observaciones que siguen. Nada más que *apuntes* estenográficos, sin embargo. Apuntes, es decir *citas* estipuladas con uno mismo y con el lector, en espera de una futura profundización. Para comenzar una advertencia de carácter cubital: la crítica religiosa de la metafísica tiene poco que ver con la biografía del autor, con las fantásticas volutas de su Yo psicológico; y tampoco es un indicio esotérico atrapado en un «diario secreto». Está allí, a plena vista. Alude a nociones de absoluto relieve: aquellas de «límite» y de «autorreferencia», por ejemplo. Preguntémonos: ¿Cuál es la *forma lógica* de los textos de Wittgenstein? Tanto en el *Tractatus* como en las *Investigaciones filosóficas* la argumentación gira alrededor de la relación entre decible e indecible, es decir, entre sensato e insensato. Pero con una progresiva radicalización. En el *Tractatus* predomina el sublime kantiano: lo irrepresentable es exhibido mediante el choque de la representación contra su propio ángulo ciego. En las *Investigaciones* tenemos, en cambio, el consiguiente ascetismo. De modo que está vigente una separación drástica entre «cosas penúltimas» (usos lingüísticos ordinarios) y «cosas últimas» (el significado de la vida, lo que es verdaderamente importante). No hay ya puntos de contacto; ni siquiera aquel punto singular que constituyen los límites del lenguaje.

El esquema argumental del *Tractatus* es expuesto con nitidez en la *Lecture on Ethics*, llevada a cabo en 1939 en Cambridge, por el círculo «The Heretics». Este escrito, sólo en apariencia lineal, puede ser considerado una especie de *discours sur le méthode* retrospectivo. Es muy difícil individualizar un *organon* en el trabajo desarrollado por Wittgenstein desde

el principio de los años treinta en adelante. La causa de dicha dificultad no es extrínseca: precisamente el mayor grado de ascetismo implica la ausencia —esta vez rigurosa, intransigente— de todo metadiscurso, es decir de toda «escala» por la que salir tras haber subido. Cualquier indicación puede recabarse, sin embargo, en los §§ 93-133 de las *Investigaciones*.

Si la forma lógica del *Tractatus* (para entendernos, el «silencio proclamado») puede ser ilustrada mediante el «Análisis de lo sublime» de la *Crítica del juicio* kantiano, la forma lógica de las *Investigaciones* (que podríamos llamar «silencio practicado») halla, en cambio un adecuado contrapunto en la más desprejuiciada teología negativa de nuestra época, por ejemplo aquella de Simone Weil o del pastor luterano Dietrich Bonhoeffer, ahorcado por los nazis en 1945. Es significativo que la primera obra esté emparentada con un texto de importancia cardinal de la tradición filosófica, mientras la segunda (integralmente antimetafísica, hasta el punto de constituir la estrella polar del actual enfoque analítico) exija, para ser bien comprendida, una referencia abierta a la experiencia mística.

2. Lo sublime como forma lógica del *Tractatus*

El sentimiento de lo sublime brota, según Kant, de la inclinación a aprehender en fenómenos naturales singulares una imagen de lo que está fuera de la naturaleza. Más precisamente: mana del intento de obtener de este o de aquel hecho intramundano una prefiguración del mundo como «totalidad completa». La pretensión de exhibir empíricamente las ideas trascendentes de la razón (en primer lugar la idea de mundo) está destinada a un seguro fracaso. Pero permite *representar la catástrofe de la representación*. Y es precisamente la puesta en escena de dicha catástrofe la que señala —aunque de modo negativo— lo que está más alto. La insuficiencia de cualquier imagen constituye la única «imagen» posible de lo supersensible: lo indica como eso que sale del campo visual (Kant, 1790).

En la *Lecture on Ethics,* Wittgenstein parangona el estado de ánimo ético a un «milagro». Se compagina al detalle con

el sublime kantiano.[2] Es milagrosa, antes que nada, la *maravilla* que se siente por la propia existencia del mundo (*Tractatus* 6.44: «No *cómo* sea el mundo es lo Místico sino *que* sea»). Dicha maravilla es el resultado de un impulso y, al mismo tiempo, de su necesario fracaso. Impulso de mirar al mundo desde fuera (como la «totalidad completa» de la que hablaba Kant); fracaso debido a la imposibilidad de omitir el ámbito en que se está confinado. Si no hubiera impulso, o si este tuviera éxito, en ambos casos no habría ninguna maravilla. Esta última se resuelve en una *frustración instructiva*. Como en el caso de lo sublime, también en el del milagro la ruina a la que va al encuentro la exposición está en armonía con lo que se desea exponer. A Dios podemos dirigirnos solamente con expresiones cuya insensatez deja a la vista el hecho de que «Dios no se manifiesta *en el* mundo» (*Tractatuts* 6.432).

La maravilla por la existencia del mundo es indistinguible, para Wittgenstein, de la maravilla por la existencia del lenguaje. El discurso significante no puede dar cuenta del hecho de *que* el mundo es, por los mismos motivos que le impiden dar cuenta de su propio ser. «Me siento inclinado a decir que la expresión lingüística correcta del milagro de la existencia del mundo —a pesar de no ser una proposición *en* el lenguaje— es la existencia del lenguaje mismo» (Wittgenstein 1966,

2 Además de la maravilla por la existencia del mundo, Wittgenstein menciona un segundo estado de ánimo «milagroso», efectivamente ético: «Se trata de lo que podríamos llamar la vivencia de sentirse *absolutamente* seguro. Me refiero a aquel estado anímico en el que nos sentimos tentados a decir: "Estoy seguro, pase lo que pase, nada puede dañarme"» (Wittgenstein 1966, p. 39). Si la maravilla se refiere sobre todo a nuestra facultad de conocer, instalándose en sus límites, la seguridad concierne ante todo a nuestro destino práctico. Las diversas formas de milagro corresponden a la subdivisión kantiana del sentimiento de lo sublime en dos especies fundamentales: matemático y dinámico. El sublime matemático es la tonalidad emotiva provocada por la *grandeza* del mundo: considerada en su totalidad, la naturaleza «es grande más allá de toda comparación» (Kant 1790), inconmensurable respecto de la extensión y duración de los fenómenos sensibles. El sublime dinámico es suscitado, en cambio, por la temible *potencia* del mundo y la concomitante consideración de aquello que puede constituir un refugio incondicional de tantos riesgos. Acerca del íntimo parentesco entre el milagro wittgensteiniano y el sublime kantiano (cfr. Virno 1994, p. 11-33).

p. 42). Si logramos representar con la palabra nuestra facultad de hablar, entonces dispondremos de términos adecuados para tratar al mundo como totalidad. Pero esto, según Wittgenstein, no es posible: el lenguaje no llega nunca a dar razón de sí mismo (*Tractatus* 4.121: «Lo que se expresa en el lenguaje, *nosotros* no podemos expresarlo a través de él»). Por lo tanto, «todo lo que he dicho al trasladar la expresión de lo milagroso de una expresión *por medio del lenguaje* a la expresión *por la existencia del lenguaje*, todo lo que he dicho con ello es, una vez más, que no podemos expresar lo que queremos expresar y que todo lo que decimos sobre lo absolutamente milagroso carece de sentido» (Wittgenstein 1966, p. 42)

La cuestión cosmológica (considerar al mundo como una «totalidad delimitada») comparte la estructura y las aporías con la autorreferencia lingüística (en la cual no está en juego lo que se dice sino el hecho de que se habla). Cuando se intenta vanamente afirmar algo sensato sobre la existencia del mundo, se está intentando al mismo tiempo, y no menos vanamente, ver la nuca del lenguaje, refigurarlo por fuera. Mundo y lenguaje remiten uno a otro como las dos primeras figuras de la Trinidad cristiana: durante un coloquio con Friedrich Waismann, habiendo éste preguntado: «La existencia del mundo ¿está conectada con lo ético?»; Wittgenstein responde: «Se da aquí una conexión, los hombres la han sentido y expresado así "El Padre ha creado el mundo, el Hijo (*o la Palabra*, que procede de Dios) lo Ético"» (Waismann 1967, pp. 107 y sig, cursivas mías).

Lo sublime, la forma lógica del *Tractatus*, tiene su epicentro en el concepto de *límite*. Límite uno y dos, se entiende: «*Die Grenzen meiner Sprache bedeuten die Grenzen meiner Welt*», los límites de mi lenguaje significan los límites de mi mundo (*Tractatus* 5.6). Al finalizar la *Lecture*, Wittgenstein admite que, hablando del bien y del significado de la vida, se proponía «*ir más allá* del mundo, lo cual es lo mismo que ir más allá del lenguaje significante» (Wittgenstein 1966, p. 43, cursivas del autor). La metafísica cree poder adentrarse al otro lado del mundo con el auxilio del lenguaje. La crítica religiosa de la metafísica halla, al contrario, su piedra angular en aquel «*o sea*», que sanciona la identidad del límite que subyace a ambos conceptos. La coextensividad entre mundo y lenguaje implica que uno solo sea el «más allá»: ni mundano ni lingüístico, adopta inevitablemente una tonalidad

teológica. La *autorreferencia* es la ocasión —sublime por antonomasia— en la que, buscando en vano ir «más allá», se representa la catástrofe de la representación y, así, se piensa negativamente en Dios como eso que es blasfemo nombrar.

Mundo equiparado a lenguaje, límite (común a ambos términos), autorreferencia (como frustración instructiva); he aquí las tres nociones-clave —lógicas, *no* biográfico-psicológicas— en las que se encarna, en la época del *Tractatus*, la liquidación religiosa de los irreverentes disparates de la filosofía. De ella se recaba que el mundo (*Welt*) del animal humano no es equivalente a un ambiente (*Umwelt*), y también al mismo tiempo, que el tener un mundo implica el retorno a un *Deus absconditus* (unidad indisoluble del Padre-Creador y del Hijo-Palabra), absolutamente impronunciable. Veamos mejor esta doble inferencia.

Un «ambiente» zoológico (*Umwelt*) es una clase —de percepciones, comportamientos, acciones, conocimientos— que *no* se incluye a sí misma; con tal de no advertir su propio límite. Se podría pensar que el «mundo» humano, en tanto coextensivo al lenguaje verbal, es un «ambiente» particularmente comprensivo: digamos el *Umwelt* de todos los *Umwelten*, la clase de todas las clases que no se incluyen a sí mismas. Perspectiva sugestiva, pero no convincente.[3] Debemos preguntarnos, en efecto, si la clase de todas las clases que no se incluye a sí misma, o sea el *Umwelt* de todos los *Umwelten*, se incluye o no a sí misma. Cada una de las dos posibles respuestas conduce a un callejón sin salida: si se incluye a sí mismo, el mundo-lenguaje no es un «ambiente»; si no se incluye a sí mismo, no es la clase de *todos* los «ambientes». La idea del mundo-lenguaje como *Umwelt* de todos los *Umwelten* recalca la antinomia que, según Russell, socava la obra de Frege sobre los fundamentos de la matemática. ¿Cómo son las cosas entonces? Entre *Welt* y *Umwelt* hay una diferencia de naturaleza, no de grado. Los dos conceptos están en una relación de recíproca exclusión: si es «mundo», entonces no es «ambiente» (mejor aún: «mundo»

---

3 Ha sido Franco Lo Piparo, en un importante ensayo (Lo Piparo 1999), quien ha sostenido la asimilación del mundo lingüístico del que razona el *Tractatus* al concepto de *Umwelt* zoológico. En el texto se mueve implícitamente una objeción a esta propuesta.

porque no es «ambiente»). El choque sublime contra el límite y las aporías de la autorreferencia afirman que el mundo-lenguaje instala el tema de su propia existencia, es decir, es una función que se toma a sí misma como argumento. Por lo tanto el hombre no tiene un «ambiente» (si con este término se entiende un ámbito biológico del que no se perciben los confines). Por otra parte, aquel mismo límite y aquellas aporías muestran que el lenguaje se instala a sí mismo como una *incógnita* irresoluble, como una «x» sin expresión determinada: he aquí la raíz de lo Místico. Tener un «mundo» (*Welt*), coincidiendo integralmente con tener un lenguaje es la fuente, en el Wittgenstein sublime, del sentimiento religioso: «Mi tendencia [...] ha sido arrojarme contra los límites del lenguaje. Este arrojarse contra las paredes de nuestra jaula es perfecta, absolutamente desesperado»; sin embargo, concluye Wittgenstein, «la tendencia, el choque, *indica algo*» (Wittgenstein 1966, p. 43).

3. Las *Investigaciones* o del ascetismo consecuente.

La famosa, o tristemente célebre, cuestión de la continuidad/discontinuidad entre el Wittgenstein del *Tractatus* y el Wittgenstein de las *Investigaciones filosóficas* es concebida, quizás, como el traspaso de una orgullosa enunciación de la instancia ascética a su escrupulosa ejecución. En síntesis: lo sublime altisonante le cede finalmente el paso a lo místico inaparente.

El error más grande, para el Wittgenstein realmente ascético de los juegos lingüísticos, consiste en querer mostrar oblicuamente lo indecible mediante el choque contra el límite insito en lo decible. Por esto la polémica contra las preocupaciones filosóficas fomentadas por un uso extravagante de nuestras palabras, por esto la liquidación de los problemas que surgen de la «vacante» del lenguaje. En las *Investigaciones filosóficas*, ya no hay ningún límite contra el que golpear la cabeza. En consecuencia, no hay ya modo de indicar —ya sea en forma negativa o mediante el *auto de fe* de la representación— lo que verdaderamente importa. Los procedimientos *sublimes* están ahora fuera de juego. Es sublime,

en efecto, la imagen proposicional de un hecho mundano que, intentando en vano demostrar la existencia del mundo (o del lenguaje), se precipita en una instructiva insensatez. Excepto que, en las *Investigaciones*, nuestro lenguaje no es ya *imagen*, sino *gesto*, componente pragmático de un estado de cosas; no espejo, sino ingrediente opaco de una forma de vida. Pues bien, si nuestras proposiciones no son imágenes del mundo, sino simples gestos, no pueden más que fracasar y, fracasando, indicar, por defecto, o *por oposición* a Dios. «El orden perfecto debe entonces estar presente hasta en la proposición más vaga» (*Investigaciones filosóficas* I, § 98).

La forma lógica de las *Investigaciones* llama por lo tanto a la paradójica dialéctica entre «cosas penúltimas» y «cosas últimas», sobre las que se detiene largamente el teólogo Dietrich Bonhoeffer en su *Ética*. Penúltima es la existencia natural de la especie humana: formas de vida, juegos lingüísticos, técnicas, costumbres. Considerado en sí, lo natural-penúltimo no posee fallas ni imperfecciones. No implica algo de «último», ni tampoco padece su ausencia. El término «penúltimo» puede engañar, haciendo creer que la dotación biológica del animal humano sea de algún modo deficitaria, de modo que exija una integración. Nada de esto: lo «penúltimo» es tal precisamente y solamente porque no requiere de ninguna enmienda mejoradora; por lo tanto, porque no se percibe como «penúltimo». Es completo en sí mismo, saturado, sin inquietudes o presagios. Según Bonhoeffer, una realidad *deviene* penúltima «solamente a partir del último, o sea en el mismo momento en el que es invalidada»; y es invalidada no obstante su natural perfección, cuando llega a ser la «justificación del pecador por la gracia». Dicho de otro modo: «*El ser penúltimo no es una condición en sí, sino un juicio de la realidad última sobre lo que la precede*» (Bonhoeffer 1949, p. 114, cursivas del autor). Es realidad última la libre, autónoma, palabra de Dios, que «contiene la ruptura con todo lo que es pasado y penúltimo, de modo que ella no constituye la conclusión natural o necesaria del camino ya recorrido, sino sobre todo su absoluta depreciación o condena. Esta palabra excluye cualquier método humano tendente a alcanzarla» (ibidem, p. 106).

En las *Investigaciones*, entre las «cosas últimas» (Dios, lo que hace a la vida digna de ser vivida, etcétera) y las «cosas penúltimas» (pluralidad de los juegos lingüísticos) no hay

ningún tipo de relación, ni siquiera una relación negativa. Entonces, sería erróneo hablar ahora de una cesura o desproporción. Lo natural no es lo contrario de lo absoluto; no es éste su límite, ni siquiera gracias a una valla infranqueable. Para ser rigurosos, disminuye el concepto mismo de trascendencia. Pero no se advierte la ausencia de Dios en el mundo (como ocurre en cambio en el *Tractatus*). Dios no está *de ninguna manera* ausente. La inmanencia absoluta, el retraerse de toda práctica humana en el dominio del «penúltimo», delinea rectamente el espacio lógico de lo que es más alto. Sólo si está excluido cualquier comercio con lo «último», conserva éste su rango, perfilándose verdaderamente como «último». Y viceversa: sólo si las proposiciones inherentes a un cierto juego lingüístico no tienen algo de defectuoso o enigmático, en definitiva de «penúltimo», podrán revelarse en algún momento (cuando pienso en mis pecados, por ejemplo) sin verdadera importancia, despreciables, «penúltimas». Quien quiera rezar a Dios, debe hacerlo en secreto respecto de los demás hombres, pero sobre todo debe hacerlo pensando que Dios no existe: es ésta, y solamente ésta, la gran lección del ascetismo místico.[4]

Como epígrafe de las *Investigaciones* podría figurar dignamente la siguiente proposición de Bonhoeffer: «Permanecer deliberadamente en el ámbito de las cosas penúltimas ¿no es tal vez el modo más auténtico de remitirse a la palabra suprema que Dios dirá en su momento? ¿No estamos siempre otra vez obligados a atenernos a la realidad penúltima, y a hacerlo con buena conciencia, precisamente por el motivo de la realidad última?» (ibidem, p. 108). Nada muy diferente parece entender Wittgenstein cuando escribe:

> ¿De dónde saca nuestro examen su importancia puesto que sólo parece destruir todo lo interesante, es decir, todo lo grande e importante? (Todo edificio en cierto modo, dejando sólo pedazos de piedra y escombros). Pero son sólo castillos en el

---

4 En los *Diarios* de 1936-37, Wittgenstein anota: «Tras un día difícil para mí, hoy en la cena me he inclinado y he rezado; de improviso, estando de rodillas y mirando hacia arriba he dicho: "Aquí no hay nadie". Y ahora me siento tranquilo [...]. Pero esto no quiere decir que antes estuviera equivocado» (Wittgenstein 1997, p. 84).

> aire lo que destruimos, destruyéndolos dejamos libre la base del lenguaje sobre la que se asientan (*Investigaciones* I, § 118, p. 127).

Lo que parece «grande e importante» es lo *incomprendido* sobre lo que se atarea sin pausa la metafísica; esto debe ser eliminado mediante una reconstrucción naturalista de los comportamientos del animal humano. Pero esto *incomprendido* debe ser eliminado por un motivo eminente: porque usurpa el puesto que le corresponde a lo que es realmente *incomprensible*.

Las «cosas penúltimas» son entonces autosuficientes y sin enigmas. Para este propósito, repitámoslo, ya no se puede utilizar un concepto enfático de *límite*. Conviene releer íntegramente el § 499 de las *Investigaciones*:

> Decir: «Esta combinación de palabras no tiene ningún sentido» la excluye del dominio del lenguaje, y delimita así el campo del lenguaje. Pero cuando trazo un límite puedo tener diversas razones. Si rodeo un área con una valla, una línea o de alguna otra manera, puede que ésta tenga el propósito de no dejar que alguien entre o salga; pero también puede que ésta forme parte de un juego y que el límite tenga que ser atravesado por los jugadores; o bien puede indicar donde termina la propiedad de una persona y se inicia la de otra. Así pues, si trazo un límites con ellos no se dice para que los trazo (Wittgenstein, § 499).

La evaporación del límite repercute inevitablemente sobre la cuestión de la *autorreferencia*. Esta última, lejos de escenificar entonces un sublime fracaso, se vuelve trivial. Basta con pensar en las *Investigaciones* I, § 120:

> Cuando hablo del lenguaje (palabra, proposición, etcétera) tengo que hablar el lenguaje de cada día. ¿Es este lenguaje demasiado basto, material para lo que deseamos decir? ¿Y *cómo ha de construirse entonces otro?* —¡Y qué extraño que podamos efectuar en el nuestro algo en absoluto!
>
> El que en mis explicaciones que conciernen al lenguaje tenga ya que aplicar el lenguaje entero (no uno más o menos preparatorio provisional) muestra ya que sólo puedo decir exterioridades acerca del lenguaje.

> ¿Cómo entonces pueden satisfacernos estos argumentos? — Bueno tus preguntas ya estaban también formuladas en este lenguaje si había algo que preguntar; debieron ser expresadas en este lenguaje si había algo que preguntar. Y tus escrúpulos son malentendidos. Tus preguntas se refieren a palabras; así que debo hablar de palabras.[5]

Los círculos viciosos de la autorreferencia lingüística son desajustados (y hasta puestos en ridículo). No teniendo ningún límite unitario y obligatorio contra el cual arrojarse, puedo hablar del lenguaje con la misma *perspicua vaguedad* con la que discurro de una lamparita o de una mesa. Todo pertenece al ámbito de lo «penúltimo»: todo discurso *sobre* el discurso es sólo *otro* discurso posible, toda afirmación sobre el mundo como totalidad es sólo un hecho del mundo. Pero he aquí la cuestión: el ámbito del «penúltimo» —sin lagunas ni rendijas— toma el aspecto, él sí, de un *Umwelt*, de un ambiente en el que no se puede percibir los confines. Puesto que el lenguaje no es ya una función que pueda asumir (ni siquiera aporéticamente) su propia existencia como argumento, el «mundo» parece compartir las características definitorias de un «ambiente». El pasaje del *Tractatus* a las *Investigaciones*, de la sublime locuacidad al ascetismo irreprochable, implica también, por paradójico que pueda parecer, la transformación del *Welt* en una especie de *Umwelt* postizo.

Si la relación entre mundo y lenguaje, que es signo distintivo del *Tractatus*, reproduce aquella entre Padre e Hijo, por el contrario, en las *Investigaciones* se delinea el reino del Espíritu Santo: la comunidad natural de los hablantes. Una comunidad que, dejando de lado toda jactancia trascendente, configura un *Umwelt* biológico-místico en el cual «se está siempre obligado a atenerse a la realidad penúltima, y de hacerlo de buena fe, precisamente por el motivo de la realidad última». En los *Diarios* de 1936-37, contemporáneos a la redacción de la primera parte de las *Investigaciones*, Wittgenstein ha fijado así

---

5 Léase también *Investigaciones* I, §121: «Se puede pensar: si la filosofía habla del uso de la palabra "filosofía", debe ser una filosofía de segundo grado. Pero no es así: el caso corresponde ante todo a la ortografía, la que debe ocuparse también de la palabra "ortografía", pero que no por esto es una palabra de segundo grado».

el verdadero estatuto del *Umwelt* biológico-místico: «Que se hable la propia lengua madre, y no se crea que se puede salir del pantano aferrándose de los propios cabellos [...]. Sólo debemos eliminar los equívocos. Creo que esta es una *buena* proposición. ¡*Lode soltando a Dio!*» (Wittgenstein 1997, p. 103).

4. Para una crítica atea de Wittgenstein

Pareciera posible emplear algunos argumentos en defensa de la metafísica sometida a una crítica religiosa. Cuando Wittgenstein afirma que los problemas filosóficos nacen de una ausencia del lenguaje, obviamente tiene razón. Excepto que es lícito afirmar que dicha «ausencia», es decir el uso barroco, extraño a los habituales juegos lingüísticos, de cierta palabra sea el modo (muy *natural*, por otra parte) de expresar los problemas esenciales de nuestra existencia, nuestro ser hechos así y así. «A causa de un *mal entendido* pareciera que la proposición *hace* algo extraño» (*Investigaciones* I, § 93): no, se podría replicar, somos nosotros que quizás, pensando en el significado de la vida, hacemos algo insólito con las proposiciones. Como, por otra parte, hacemos algo insólito cuando construimos un lenguaje formalizado, adecuado al conocimiento científico. Entonces: «Un extraño uso de la palabra "esto" se repite sin dudas sólo cuando se hace filosofía» (ibidem, § 38). Exacto. Pero lo que importa, quizás, es preguntarse qué problema efectivo se oculta por el uso anómalo del «esto»; y también cuál es la peculiar filosofía sometida a uno u otro empleo bizarro del pronombre demostrativo (*tode ti* aristotélico, *Diese* hegeliano, *This* russelliano). Y seguimos. Pero parece evidente que una arenga de este tipo sonaría flaca y fatua. Cosas de abogado de oficio, en suma.

La cuestión crucial está, más bien, en hilvanar una crítica *atea* de la metafísica. Es el único móvil de cualquier interés de jugar a una confrontación con Wittgenstein. La cuestión del ateísmo, de ninguna manera obsoleta y desacreditada, pasa a ser aquí un tema exquisitamente teórico, es decir,

lógico-lingüístico.[6] Muy lejos entonces del análisis chismoso de inclinaciones privadas o idiosincrasias. Wittgenstein muestra hasta qué punto el naturalismo empirista y la instancia religiosa, en lugar de elidirse, pueden ir hombro con hombro, ser complementarios y recíprocamente funcionales. Por esto sería incongruente oponer a la crítica mística de la metafísica las razones del naturalismo. Por esto, una *metacrítica atea* (no genéricamente «materialista») es oportuna y quizá hasta necesaria. No se la desarrollará aquí, que quede claro. Lo que sí puedo es detenerme en sus contornos, como se hace con una tarea por ahora postergada.

Lo importante es describir de otro modo la constelación conceptual constituida por tres palabras-clave: límite, autorreferencia y mundo. Sobre eso, sabemos, se articula la demolición *religiosa* de la filosofía por parte de Wittgenstein. Con eso debe medirse, entonces, todo intento de delinear un *ateísmo* lógico-lingüístico. Recapitulemos brevemente. En el *Tractatus*, la autorreferencia se resuelve en el choque contra el límite del campo visual: choque sublime, que señala a cuanto trasciende tanto al mundo como al lenguaje; en la *Ricerche*, la autorreferencia es desactivada: no nos es dado percibir ningún límite dentro de lo «penúltimo» (equivalente a un seudo-*Umwelt*), todo está en su lugar tal y como es. En el primer caso la autorreferencia es imposible, en el segundo trivial. Pues bien, estando así las cosas la metacrítica atea deberá cumplir un doble paso cruzado.

En primer lugar es preciso restablecer la diferencia (de naturaleza, no de grado) entre *Welt* y *Umwelt*, «mundo» y «ambiente», que en el último Wittgenstein se esfuma progresivamente hasta casi cancelarse. La multiplicidad de las formas de vida y de los juegos lingüísticos no excluye en absoluto, sino que al contrario, vuelve más realista y apropiada la definición del *mundo* como función que se toma a sí

---

6 Tiene toda la razón Felice Cimatti, en su libro sobre la semiótica de Giorgio Prodi (Cimatti 2001, pp. 133-41), cuando pone de relieve la estructura *lógica* de la instancia religiosa. Pero el hecho de tener una estructura lógica no significa que la instancia religiosa sea necesaria, «natural», sin alternativas. Significa más bien que también su refutación, es decir el ateísmo, debe ser considerada como una cuestión exquisitamente lógico-lingüística, en lugar de ser degradada a una opción privada.

misma como argumento, o ámbito que tematiza su propio límite. Que los distintos complejos de hábitos vitales (con sus gramáticas específicas) no sean jerarquizables sobre la base de la lógica de las clases, sino sólo enumerables mediante la conjunción y la disyunción del cálculo proporcional, no impide que *cada uno* de ellos exhiba, de un modo cada vez distinto, el límite *común* a todos. Se podría entonces decir: de las *Investigaciones* hacia el *Tractatus*, al menos en lo que concierne al inextricable nexo entre *Welt* y *Grenze*, mundo y límite.

Se instala aquí el segundo paso, decisivo, de una metacrítica atea. Para enunciarlo, valga en principio una secuencia de preguntas retóricas. ¿Es entonces verdad que «los límites de mi lenguaje significan los límites de mi mundo»? ¿O se trata de poner en duda precisamente dicha coincidencia? Cuando Wittgenstein escribe «ir al otro lado del mundo, *o sea* del lenguaje significante», ¿es tan pacífico el «o sea»? ¿No conviene postular ante todo una asimetría fundamental ente los dos términos y, entonces, el parcial exceso de uno respecto del otro? Las preguntas retóricas indican una dirección argumentativa que puede ser ilustrada con pocas afirmaciones esquemáticas.

1. Antes que corresponderse punto por punto, compartiendo un idéntico confín, lenguaje y mundo se cruzan como una abscisa y una ordenada, *sobrepasándose* recíprocamente.

2. El mundo material-sensible trasciende nuestro lenguaje, puesto que es el contexto exorbitante en que se inscribe la palabra.

3. Pero a su vez el lenguaje trasciende aquel mundo que, sin embargo, lo excede e incluye: este último, de hecho, deviene el *contexto* insuperable de toda experiencia solamente en virtud de la inserción en él del discurso (o sea, literalmente, de un *texto*).

4. El mundo sensible como «el otro lado» del lenguaje es sin embargo algo que ahora puede ser *percibido*; igualmente, el lenguaje como «el otro lado» del mundo sensible es sin embargo algo que ahora puede ser *proferido*. Para siempre percibible o para siempre proferible, en ambos casos no se trata de un auténtico «otro lado» (es decir, *ni* mundano *ni* lingüístico).

5. La trascendencia recíproca entre percepción sensorial y discurso articulado excluye a la trascendencia propiamente teológica.

6. La crítica atea de la metafísica (y de Wittgenstein) se compendia, quizá, en esta simple constatación: los límites de mi lenguaje *no* son los límites de mi mundo.

Bibliografía

Se presentan aquí sólo las obras expresamente mencionadas en el libro. El año de referencia es el de la edición original. La indicación de la página que figura en la cita reenvía a la traducción en castellano, o en su defecto al original. En los raros casos en los que no se ha encontrado la cita en una edición en castellano se referencia la edición italiana.

ADORNO, TH. W. (1974) *Die Idee der Naturgeschichte*; trad. it. *L'idea di storia naturale*, en «Il cannochiale», II, nn. 1-2, julio-agosto 1977, pp. 91-109.

SAN AGUSTÍN. *De Magistro,* Madrid, Gredos, 1992

ARENDT, H. (1958) *The human condition*, (ed. cast.: *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 2003).

—(1961) *Beetwen past and future: six exercises in political thought*, (ed. cast.: *Entre pasado y futuro*. *Seis ensayos sobre pensamiento político,* Barcelona, Península, 2003).

ARISTÓTELES. *Metafísica*, (ed. cast.: *Metafísica*, Madrid, Espasa-Calpe, 1997).

—*Ética Nicomachea*, (ed. cast.: *Ética Nicomacea*, Losada, 2004).

AUSTIN, J. L. (1962) *How to Do Things with Words*, (ed. cast.: *Cómo hacer cosas con palabras: palabras y acciones*, Buenos Aires, Paidós, 1982).

BENJAMIN, W. (1928) *Ursprung des deutschen Trauerspiel* (ed. cast.: *El origen del drama barroco alemán*, Madrid, Taurus, 1990).

BENVENISTE, E. (1952) *Communication animale et langage humain*, 1952; (ed. cast.: «Comunicación animal y lenguaje humano», en *Problemas de lingüística general I*, Siglo XXI, México, 1986).

—(1956) *La nature des pronoms*, (ed. cast.: «La naturaleza de los pronombres», en *Problemas de lingüística general I*, op. cit.).

—(1958a) *De la subjetivité dans le langage*, (ed. cast.: «La naturaleza de los pronombres», en *Problemas de lingüística general I*, op. cit.).

—(1958b) *Catégories de pensée et catégories de langue*, (ed. cast.: «Categorías de pensamiento y categorías de lengua», en *Problemas de lingüística general I*, op. cit.).

—(1958c) *Les verbes délocutifs*, (ed. cast.: «Los verbos delocutivos», en *Problemas de lingüística general I*, op. cit.).

—(1969) *La blasphémie et l'euphémie*, 1969, (ed. cast.: «La blasfemia y la eufemia», en *Problemas de lingüística general II*, Siglo XXI, México, 1986).

—(1970) *L'appareil formel de l'énonciation*, 1970, (ed. cast.: «El aparato formal de enunciación», en *Problemas de lingüística general II*, op. cit.).

BONHOEFFER, D. (1949) *Ethik*, (ed. cast.: *Ética*, Madrid, Trotta, 2000).

CAMAIONI, L. (2001) *Lo sviluppo della comunicazione prima del linguaggio*, en Id., *Psicología dello sviluppo del linguaggio*, Bolonia, il Mulino, 2001, pp. 22-36.

CIMATTI, F. (2000) *La scimmia che si parla. autoconscienza e libertà nell' animale umano*, Turín, Bollati Boringhieri.

—(2001) *Nel segno del cerchio. L'ontologia semiotica di Giorgio Prodi*, Roma, Manifestolibri.

CHOMSKY, N. (1959) *Review of Skinner's Verbal Behavior*, 1959, en *Language* num. 35, pp. 26-58.

—(1988) *Language and problems of knowledge. The Managua lectures*, (ed. cast.: *El lenguaje y los problemas del conocimiento. Conferencias de Managua I*, Visor, Madrid, 1988).

DEACON, T. W. (1997) *The Symbolic Species. The Co-evolution of Language and the Brain*, (trad. it. *La specie simbolica. Coevoluzione di linguaggio e cervello*, Giovanni Fioriti Editore, Roma, 2001).

DE CAROLIS, M. (1990) *Wittgenstein e «il cieco al significat»*, en Id., *Una lectura del «Tractatus» di Wittgenstein*, Nápoles, Cronopio, 1999, pp. 179-217.

DE CAROLIS, M. Y MARTONE, A. (comps.) (2002) *Sensibilità e linguaggio. Seminario su Wittgenstein*, Macerata, Quodlibet.

DE MARTINO, E. (1998) *Il mondo magico*, Turín, Boringhieri, Torino, 1948.

—(2002) *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, Turín, Einaudi.

—(1955) *Storia e metastoria. I fondamenti di una teoria del sacro*, Leche, Argo Editore, Leche.

DENNET O. (2000) *Making tools for Thinking*, en D. Sperber (comp.), *Metarepresentations. A Multidisciplinary Perspective*, Oxford University Press, Oxford.

FEUERBACH, L. (1841) *Das Wesen des* Christentums, (ed. cast.: *La esencia del cristianismo*, Madrid, Trotta, 1995).

—(1842) *Vorlaüfige Thesen zur Reform der Philosophie*, (ed. cast.: «Tesis provisionales para la reforma de la filosofía», en *Principios de la filosofía del futuro*, Barcelona, Labor, 1976).

—(1843) *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*, (ed. cast.: *La filosofía del provenir. Crítica de la filosofía de Hegel*, México, Roca, 1976).

FLORENSKIJ, P. (1990) *Mysl' i jazyk*.

FOUCAULT, M.–CHOMSKY, N. (1994) *De la nature humaine. Justice contre pouvoir*, en M. Foucault, *Dits et écrits III*, Gallimard, Paris, pp. 471-512.

Frege, G.(1884) *Die Grundlagen der Arithmetik*, (ed. cast.: Conceptografía / los fundamentos de la aritmética / Otros ensayos filosóficos, México, UNAM, 1972).

—(1892) *Über Sinn und Bedeutung*, (ed. cast.: *Sobre el sentido y la denotación*, Buenos Aires, CEFIL, 1962).

—(1918) *Der Gedanke. Eine Logische Untersuchung*, (ed. cast.: «El pensamiento. Una investigación lógica», en *Investigaciones lógicas*, Madrid, LM Valdés, 1984).

Freud, S. (1919) *Das Unheimliche*, (ed. cast.: «Lo ominoso», en *Obras completas*, vol. XVII, Buenos Aires, Amorrortu, 2001).

GAMBARARA, D. (1991) *Diachronie et sémiologie*, en *«Cahiers Ferdinand de Saussure»*, num. 45, pp. 183-199.

—(2000) *Il senso del sile*, en *OU Riflessioni e provocazioni*, IX, n. 1, pp. 85 y sg.

GARRONI, E. (1986) *Senso e paradosso*, Bari, Laterza, 1986.

GEHLEN, A. (1940) *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*, (ed. cast.: *El hombre, su naturaleza y su lugar en el mundo*, Salamanca, Sígueme, 1980).

—(1983) *Philosophische Anthropologie und Handlungslehre*, (ed. cast.: *Antropología filosófica del encuentro y descubrimiento del hombre por sí mismo*, Barcelona, Paidós, 1993).

GOMBRICH, E. H. (1959) *Art and illusion. A Study in the Psychology of Pictorial Representation*, (ed. cast.: *Arte e ilusión. Estudios sobre la psicología de la representación pictórica*, Barcelona, Debate, 2002).

—(1972) (con J. Hochberg y M. Black) *Art, perception and reality*, (ed. cast.: *Arte, percepción y realidad*, Barcelona, Paidós, 1983).

GOULD. S. J.(1977) *Ontogeny and Phylogeny*, Cambridge, Belknap.

GURISATTI, G. (1991) *Introduzione* a J. C. Lavater y G. C. Lichtenberg, *Lo specchio dell'anima*, Padua, Il Poligrafo, 1991, pp. 11-63.

HAUSER, M. D., CHOMSKY, N. Y FITCH, T. W. (2002) *The Faculty of language: What is it, Who Has it, and How it Evolve?*, en *Science* num. 298, 2002, pp. 1569-1579.

HEGEL, G. W. F. (1807) *Phänomenologie des Geistes*, (ed. cast.: Fenomenología del espíritu, México, FCE, 1966).

—(1836) *Vorlesungen über die Ästhetik,* (ed. cast.: *Estética*, Buenos Aires, Siglo Veinte, 1983).

Herder, J, G. (1770) *Abhandlung über den Ursprung der Sprache*, (ed. cast.: *Ensayo sobre el origen del lenguaje*, Alfaguara, Madrid, 1982).

HERRENSCHMIDT, C. (1996) *L'Écriture entre mondes visible et invisible en Iran, en Israël et en Grèce,* (trad. it. *L'invenzione della scrittura. Visibile e invisibile in Iran. Israele e Grecia,* Milán, Jaca Book, 1999).

HOBBES, TH. (1642) *De cive*, (ed. cast.: *De Cive*, Alianza, España, 2000).

HUSSERL, E. (1900-1901) *Logischte Untersuschungen*, (ed. cast.: *Investigaciones lógicas*, Madrid, Alianza, 1985).

ILLUMINATI, A. (1996) *Ibn Rushd: unità dell'intelletto e competenza comunicativa*, en Id. (comp.), *Averroè e l'intelletto pubblico,* Roma, Manifestolibri, 1996, pp. 7-125.

KANT, I.(1781-1787) *Kritik der reinen Vernunft*, (ed. cast.: *Crítica de la razón pura*, Madrid, Alfguara, 1977).

—(1790) *Kritik der Urtheilskraft*, (ed. cast.: *Crítica del juicio*, Madrid, Espasa-Calpe, 2001).

LEEUW, G. VAN DER (1956) *Phänomenologie der Religión*, (trad. it.: *Fenomenologia della religione*, Turín, Boringhieri, 1975).

LENNEBERG, E. H. (1967) *Biological foundations of language*, (ed. cast.: *Los fundamentos biológicos del lenguaje*, Alianza, Madrid, 1967).

LEROI-GOURHAN, A. (1964) *Le Geste et la parole*.

LICHTENBERG, G. C. (1778) *Über Physiognomick*; trad. it. *Sulla fisiognomica*, en J. C. Lavater y G.C. Lichtenberg, *Lo specchio dell'anima*, cit, pp. 97-138.

LO PIPARO, F. (1987) *Due paradigma linguistici a confronto,* en D. Di Cesare y S. Gensini, *Le vie di Babele. Per corsi di storigrafia lingüística (1600-1800)*, Marietti, Casale Monferrato, 1987, pp. 1-9.

—(1991) *Le signe linguistique est-il à deux faces?*, en « *Cahiers Ferdinand de Saussure* », num. 45, 1991, pp. 213-221.

—(1999) *Il mondo, le specie animali e il linguaggio, La teoria zoocognitiva del «Tractatus »*, en M. Carenini y M. Matteuzzi (comps.), *Percezione linguaggio coscienza. Saggi di filosofia della mente*, Quodlibet, Macerata, 1999, pp. 183-202.

LORENZ, K.(1974) *Die stammesgeschichtliche Grundlagen menschlichen Verhaltens*, (ed. cast.: *La acción de la naturaleza y el destino del hombre,* Madrid, Alianza, 1988).

LUKÁCS, G. (1920) *Theorie des Romans*, (ed. cast.: *Teoría de la novela*, Buenos Aires, Siglo Veinte, 1974).

MALINOWSKI, B. (1923) *Meaning's Problem in primitives Languages*, en C. K. Ogden y I. A. Richards, *The meaning of meaning*.

MARAZZI, C. *Capitale e linguaggio*, Roma, DeriveApprodi, 2002.

MARCONI, D. (2001) *Filosofia e scienza cognitiva,* Roma-Bari, Laterza.

MARX, K. (1932) *Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844*, (ed. cast.: *Manuscritos de economía y filosofía*, Madrid, Alianza, 2001).

—(1867) *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Restes Buch*, (ed. cast.: *El Capital. Crítica de la economía política. Libro primero*, México, FCE, 2002).

—(1939-1941) *Grundrisse der politischen Ökonomie*, 1939-1941 (ed. cast.: *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política*, México, Siglo XXI, 1972, 3 tomos)

MAZZEO, M. (2003) *Tatto e linguaggio. Il corpo delle parole*, Editori Riuniti, Roma.

MERLEAU-PONTY, M. (1945) *Phénoménologie de la perception*, (ed. cast.: *Fenomenología de la percepción* , México, FCE, 1957).

MEZZADRA, S. (2001) *Diritto di fuga. Migrazioni, cittadinanza, globalizzazione*, Verona, Ombre Corte (ed. cast.: *Derecho de fuga. Migraciones, ciudadanía, globalización*, Madrid, Traficantes de Sueños-Tinta Limón, 2005).

MINKOWSKI, E. (1968) *Le temps vécu*.

PEIRCE, CH. S. (1931-1958) *Collected Papers*, (ed. cast. parciales: *La ciencia de la semiótica*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1974; *Deducción, inducción e hipótesis*, Buenos Aires, Aguilar, 1970; *Lecciones sobre el pragmatismo*, Buenos Aires, Aguilar, 1978; *Obra lógico-semiótica*, Madrid, Taurus, 1987).

PIAGET, J. (1923) *Le Langage et la pensée chez l'enfant*, 1923, (ed. cast.: *El lenguaje y el pensamiento del niño pequeño*, Barcelona, Paidós, 1987).

PINKER, S. (1999) *Words and Rules. ingredients of language*, Nueva York, Basic Books.

PORTMANN, A. (1965) *Aufbruch der Lebensforschung*, (trad. it. *Le forme viventi. Nuove prospettive della biologia*, Adelphi, Milán, 1989).

RUSSELL, B. (1911) *Knowledge by acquaintance and knowledge by Description*, (ed. cast.: *Misticismo y lógica*, Madrid, Edhasa, 2001).

SAUSSURE, F. DE (1922) *Cours de linguistique géneralé*, (ed. cast.: *Curso de lingüística general*, Buenos Aires, Losada, 1986).

—(2002) *Écrits de linguistique generale*, a cargo de S. Bouquet y R. Engler, París, Gallimard.

SCHELLING, F. W. J. (1958) *Philosophie der Offenbarung*, (ed. cast.: *Filosofía de la revelación*, Pamplona, Eunsa, 1998).

SIMONDON, G. (1958) *Du Mode d'existence des objets techniques*, (edición ampliada Aubier, Paris, 1989)

—(1989) *L'individuation psychique et collective*, (trad. it. *L'individuazione psichica e collettiva*, Roma, DeriveApprodi, 2001).

TERTULLIANO. *De carne Christ* (ed. cast.: *Apología contra los gentiles en defensa de los cristianos*, Suc. De Hernando, Madrid, 1914).

TILLICH, P. (1952) *The courage to Be*, (ed. cast.: *El coraje de existir*, Barcelona, Laia, 1973).

TIMPANARO, S. (1975) *Sul materialismo*, Pisa, Nistri-Lischi.

VIRNO, P. (1986) *Convenzione e materialismo*, Roma, Teoría.

—(1994) *Mondanità. L'idea di «mondo» tra esperienza sensibile e sfere pubblica*, Roma, Manifestolibri.

—(1995) *Parole con parole. Potere e limiti del linguaggio*, Roma, Donzelli, (ed. cast.:. *Palabras con palabras*, Buenos Aires, Paidós, 2004).

—(1999) *Il ricordo del presente. Saggio sul tempo storico*, Bollati Boringhieri, Torino, 1999 (ed. cast.: *El recuerdo del presente*, Buenos Aires, Paidós, 2003).

—(2002) *Gramática della multitudine. Per una analisi delle forme di vita contemporanee*, Roma, DeriveApprodi, (ed. cast.: *Gramática de la multitud. Para un análisis de las formas de vida contemporáneas*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2003).

VYGOTSKIJ, L. S. (1934) *Myslenie i rec'*, (ed. cast.: *Pensamiento y lenguaje*, Paidós, España, 1995).

WAISMANN, F. (1967) *Wittgenstein und der Wiener Kreis*, (ed. cast.: *Wittgenstein y el Círculo de Viena*, FCE, México, 1973).

WEIL, S. (1947) *La Pesanteur et la grâce*, Angora, Paris, 1999.

WINNICOTT, D. W. (1972) *Playing and Reality*, (trad. fr. *Jeu et réalité*, Gallimard, Paris, 1975).

—(1988) *Human Nature*, (ed. cast.: *La naturaleza humana*, Barcelona, Paidós, 1996).

WITTGENSTEIN, L. (1922) *Logisch-philosophische Abhandlung*, (ed. cast.: *Tractatus logico-philosophicus*, Alianza, Madrid, 1999).

—(1953) *Philosophische Untersuchungen*, 1953, (ed. cast.: *Investigaciones filosóficas*, México, UNAM-Crítica, 1998).

—(1958) *The Blue and Brown Books*, (ed. cast.: *Los cuadernos azul y marrón*, Madrid, Tecnos, 1984).

—(1966) *Lecture on Ethics*, (ed. cast.: *Conferencia sobre Ética*, Barcelona, Paidós, 1990).

—(1969) *Philosophische Grammatik*, (ed. cast.: *Gramática filósofica*, México, UNAM, México).

—(1999) *Denkbewegungen Tagebücher,1930-1932/ 1936-1937*, 1997(ed. cast.: *Movimientos del pensar. Diarios 1930-1932/1936-1937*, Valencia, Pre-Textos, 2000).

Índice analítico



traficantes de sueños
mapas